Indice

Transformaciones del marxismo. Historia de la recepción del marxismo en América Latina

Introducción

El intento de historiar o reconstruir filosóficamente la historia de la recepción de una determinada corriente filosófica en un ámbito cultural específico señala una tarea, que a primera vista puede ser considerada como una labor que se inscribe por completo en el dominio atribuido generalmente a la competencia de la historia de la filosofía y que, por consiguiente, puede ser llevada a cabo sin necesidad de salir del campo de la misma.

Esta óptica del problema es, sin duda alguna, legítima en cierta manera, pues es evidente que quien se propone semejante tarea se adentra necesariamente en el campo de la historia de la filosofía. Pero si hemos dicho que nos parece legítima "en cierta manera" es justamente porque si la razón indicada para su justificación es evidente, igual de evidente nos luce por otra parte que la tarea de historiar la recepción de una filosofía conlleva un aspecto específico, distintivo, cuya investigación obliga de hecho a sobrepasar los dominios de lo que normalmente se entiende por historia de la filosofía.

Nos referimos en concreto al aspecto o problema de que hacer la historia de la recepción de una filosofía implica, además lógicamente de tener que trabajar la historia de la filosofía en sentido estricto, hacer la historia de las condiciones que van a posibilitar que esa filosofía, haciéndose precisamente historia en el marco de situaciones de vida y de pensamiento determinadas, sea recibida como una nueva perspectiva en el seno de una tradición de pensamiento. Se trata entonces del intento de reconstruir el proceso por el que una filosofía va siendo integrada o asimilada al movimiento de la historia de la filosofía en el ámbito especifico de una determinada tradición cultural. O sea que no se trata de hacer sólo una especie de historia interna de la historia de la filosofía, sino más bien de salir del ámbito de ésta para intentar mostrar las condiciones contextuales que facilitan o dificultan la incorporación de una filosofía a la historia de la filosofía de una determinada región. Es posible que en la labor de historiar la recepción de corrientes filosóficas como, pongamos por caso, el positivismo lógico o la fenomenología no se manifieste tan clara la necesidad de proceder según el criterio que acabamos de resumir. Pero en el caso que aquí nos

ocupa, ese criterio nos parece metodológicamente tanto más recomendable y tanto más necesario de aplicar cuanto que se trata de una filosofía que se entiende como filosofía política, es decir, que se formula y define como filosofía que quiere ser esencialmente un instrumento para la transformación real del mundo histórico de los hombres. En razón de su mismo núcleo teórico más íntimo nos remite pues el marxismo más allá de las fronteras de la filosofía en sentido estricto. Pero además de esta razón que nos proporciona el carácter mismo del marxismo, hay un hecho que respalda en forma decisiva el criterio planteado por nosotros y que, reafirmando por su parte la dimensión política del marxismo, evidencia con mayor claridad todavía la necesidad de considerar también su historia no filosófica, aun cuando – como hacemos en el presente trabajo – se limite el estudio de su recepción sólo al campo de la filosofía, esto es, aun cuando interese sólo su recepción en tanto que filosofía.

El hecho aludido es el siguiente. Tanto entre los investigadores de la historia social y política como entre los historiadores de las ideas socialistas en el continente[1] se suele dar por seguro que en América Latina las primeras noticias que se reciben sobre ideas marxistas no son llevadas por ningún filósofo o intelectual ni se registran en las universidades ni en publicaciones especializadas, sino que llegan por transmisión oral popular con los emigrantes obreros europeos, especialmente alemanes, españoles e italianos, avanzada ya la segunda mitad del siglo XIX. No son por tanto, según lo establecido en este dato histórico, ni la cátedra ni el libro, sino los círculos obreros, los movimientos sociales y obreros los que van a constituir el primer lugar de la recepción del marxismo en América Latina.

La naturaleza misma de la filosofía marxista, tanto como este dato contundente de que el marxismo empieza su arraigo en nuestro continente no solamente en el terreno social sino además en la forma de un vago ideario social revolucionario – es obvio que los obreros europeos más que ideas filosóficas claras lo que llevan son elementos de un programa socialista –, son pues momentos que nos imponen prácticamente la necesidad de enfocar nuestro estudio de la recepción del marxismo en América Latina con un criterio que nos permita pasar las fronteras de la estricta historia de la

[1] A título de ejemplo puede consultarse: Victor Alba, *Historia del movimiento obrero en América Latina*, México 1964; Gastón García Cantú, *El socialismo en México*, México 1968; Julio Godio, *Historia del movimiento obrero latinoamericano*, 3 tomos, San José 1985; Michael Löwy, *El marxismo en América Latina*, México 1982; Gerardo Molina, *Las ideas socialistas en Colombia*, Bogotá 1987; Arnaldo Mora, *Los orígenes del pensamiento socialista en Costa Rica*, San José 1988; Carlos M. Rama, *Historia del movimiento obrero y social latinoamericano contemporáneo*, Buenos Aires/Montevideo 1967; y también su obra, *Las ideas socialistas en el siglo XIX*, Barcelona 1976; José Carlos Valadés, *Los orígenes del socialismo en México*, Buenos Aires 1924.

filosofía para indagar, por ejemplo, en el campo de la historia social las condiciones histórico-sociales que inciden en la posibilidad de la recepción del marxismo como filosofía.[2]

A esta luz se comprende entonces que, aunque nos interese aquí únicamente la recepción del marxismo como filosofía, busquemos el punto de arranque de nuestro estudio no tanto en la historia propia del pensamiento filosófico latinoamericano como en la historia social o de las ideas sociales del continente. La historia social es una importante fuente de información y de conocimiento en el marco del presente trabajo; y como tal será continuamente consultada a lo largo de todo el trabajo. Esto vale sobre todo para el primer capítulo donde intentamos una ubicación general de las condiciones que preparan primero la recepción inicial de ideas sociales marxistas y que contribuirán luego a despertar el interés por el contenido filosófico del marxismo. Pero estará presente también por momentos en los capítulos siguientes, aunque en ellos sin embargo el recurso a la historia social, política o intelectual en general se deberá igualmente a ese ejercicio, digamos, no profesional de la filosofía que se puede observar en buena parte de la tradición latinoamericana y que conduce necesariamente a la dispersión de ideas filosóficas en las más diversas disciplinas. No se puede olvidar que la figura del "filósofo profesional", es decir, del filósofo dedicado a tiempo completo a su materia es, en efecto, una figura que aparece relativamente tarde en América Latina. Por esto la tradición filosófica latinoamericana es, en gran parte, resultado de un ejercicio de la filosofía que, visto desde los criterios europeos usuales, se designaría probablemente como ejercicio "no profesional" de la misma.[3]

Somos conscientes por otra parte de que la consecuente aplicación del criterio propuesto convierte la tarea de la recepción filosófica del marxismo en América Latina en una investigación

---

[2] Hay que considerar por otra parte que normalmente los manuales al uso de historia de la filosofía en América Latina poca ayuda pueden ofrecer en esta tarea, ya que suelen excluir de sus páginas el desarrollo de la filosofía marxista. Ejemplos peculiarmente representativos serían entre otros, los libros de: Alberto Caturelli, *La filosofía en Hispanoamérica*, Córdoba (Argentina) 1953; Ramón Insúa, *Historia de la filosofía en Hispanoamérica*, Guayaquil 1945; Mercado Kempff, *Historia de la filosofía en Latinoamérica*, Santiago de Chile 1958; y Francisco Romero, *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires 1952. Este dato de la marginalización o exclusión de la filosofía marxista de las historias de la filosofía en el continente resulta todavía más grave si se tiene en cuenta que en América Latina no se dispone todavía de una historiografía filosófica marxista. Cfr. Horacio Cerutti Guldberg, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, México 1986, p. 100.

[3] Véase por ejemplo el ensayo de Francisco Romero, “Sobre la filosofía en Iberoamérica“, en F. Romero, *La filosofía de la persona y otros ensayos*, Buenos Aires 1944, pp. 120-136, donde se introduce el término de “normalidad filosófica“ precisamente para caracterizar la nueva situación que se produce sobre todo a partir de 1940 con la institucionalización académica de la filosofía en muchos países latinoamericanos. Como se sabe, este término de la "normalidad filosófica" motivó un amplio debate sobre la cuestión del carácter y de la función de la filosofía en América Latina. Cfr. Carlos Ossandon, "El concepto de normalidad filosófica en Francisco Romero" en *Revista de Filosofía Latinoamericana* 7/8 (1978) 115-130; Carlos Rojas, "Francisco Romero y la filosofía latinoamericana" en *Horizontes* 31/32 (1972-73) 187-189; Leopoldo Zea, "Romero y la normalidad filosófica latinoamericana", en Sociedad Interamericana de Filosofía (Ed.), *Francisco Romero: Maestro de la filosofía latinoamericana*, Caracas 1983, pp. 169-181.

interdisciplinar cuya cabal realización exigiría tanto el repaso atento de la historia social como el minucioso estudio de la historia cultural del subcontinente.

Es cierto que, como hemos insinuado antes, en el presente trabajo – y ello quiere decir que lo haremos en la medida de nuestras limitadas posibilidades – haremos incursiones en uno y otro campo, buscando datos y condiciones que nos ayuden a comprender mejor el proceso por el que el marxismo va encontrando un cierto eco en los ambientes filosóficos latinoamericanos. Pero nuestro intento en este sentido – que tendrá sin duda un carácter sumamente provisional – no deberá en ningún caso ser entendido como un intento de realización, ni siquiera parcial, de esa labor. En realidad, nos tendremos que limitar a apuntar algunos momentos de peculiar incidencia o relevancia para la recepción filosófica del marxismo. Con todo alentamos la esperanza de que el presente trabajo ofrezca una contribución que, aunque puntual, pueda servir al menos de punto de arranque para una investigación de mayor alcance que debiera ser tarea de un equipo interdisciplinar.

CAPITULO I

1. Etapa preparatoria o de confusa difusión del marxismo como programa socialista (1861-1883)

1.1. Observación preliminar

Está claro que siempre resulta un tanto arbitrario y aventurado marcar fechas de comienzos y de fines de períodos en la historia de la recepción e influencia de las corrientes filosóficas, pues semejante intento siempre va acompañado de un fuerte margen de inseguridad que viene del hecho de que los factores culturales y sociales que preparan dicha recepción, no siempre resultan constables de manera evidente y definitiva.

Y, como es lógico, no vamos a pretender que la excepción sean precisamente estos años con los que indicamos los límites de esta etapa que, a falta de mejor nombre, queremos llamar etapa preparatoria o de confusa difusión del marxismo, para recalcar que se trata sobre todo del momento en el que se van creando las condiciones (el ambiente, la situación) que favorecerán la acogida de los primeros elementos del ideario social marxista.

Pensamos que también hubiera sido posible, por ejemplo, adelantar el comienzo de esta etapa tomando como punto de referencia el prolongado viaje de Georg Weerth, miembro de la Liga de los Comunistas y amigo personal de Marx, por Centroamérica y América del Sur entre 1853 y 1855. Pues ya ha habido autores que han valorado la importancia de su viaje, y especialmente de su estancia en La Habana, donde murió en 1856.[1] E igualmente sería posible no extender su final hasta 1883, sino hacerlo coincidir con la creación en Buenos Aires de la primera sección latinoamericana de la Internacional, en 1872.

---

[1] Véase Juan Marinello, "Homenaje a Georg Weerth", en *La Gaceta de Cuba* 26 (1963), citado en Carlos M. Rama, *Historia del movimiento obrero y social latinoamericano contemporáneo*, Buenos Aires/Montevideo 1967, p. 54. Ver también Friedrich Engels, "Georg Weerth, der erste und bedeutendste Dichter des deutschen Proletariats", en *Marx-Engels-Werke* (=*MEW*), tomo 21, Berlin 1972, pp. 5-8.

Creemos, sin embargo, que a favor de los años escogidos por nosotros para marcar el alcance de esta etapa, se puede aducir una razón que justifica por lo menos la conveniencia de nuestra periodización. Fijar el comienzo en 1861, esto es, con la publicación de la *Cartilla Socialista* del socialista utópico Plotino Rhodakanaty, y marcar el final con el año de 1883, año en que con ocasión de la noticia de la muerte de Karl Marx el cubano José Martí publica el primer texto de importancia filosófica relevante sobre la teoría marxista, son datos que nos permiten, en efecto, no tanto – como quizá podrían sugerir las dos obras citadas – enfocar esta etapa desde la perspectiva del paso "del socialismo utópico al socialismo científico", sino de estructurarla más bien siguiendo el hilo conductor que nos ofrece uno de los resultados centrales obtenidos en este campo por historiadores sociales y de la cultura: a saber, que la recepción de ideas marxistas o, más precisamente, del socialismo marxista, se efectúa en el ambiente preparado por el socialismo llamado utópico e incluso en vinculación o mezcla teórica y práctica con él. Así establece Pedro Henríquez Ureña que: "Las doctrinas socialistas no aparecieron en América hispánica por primera vez durante el siglo XX: desde antes de mediados del XIX eran conocidas las teorías de Saint-Simon, de Fourier, de Proudhon".[2] Y otro reconocido investigador latinoamericano no duda en afirmar el lazo entre esa tradición socialista y el comienzo del interés en América Latina por las ideas (marxistas) de la Internacional: "El mismo interés por los trabajos e ideas de la AIT se vió en América Latina facilitado por una anterior y relativamente importante difusión del socialismo de las primeras etapas. Hubo en muchas ciudades latinoamericanas saintsimonianos y fourieristas, y particularmente Pierre-Joseph Proudhon tuvo adeptos fervientes desde México a Bolivia."[3]

Partiendo de estos datos creemos justificado por tanto vincular la recepción del marxismo en América Latina con la línea de la tradición del socialismo utópico en nuestro continente. Más aún, de acuerdo a lo establecido por la investigación histórica social, nos parece incluso que es en esa

---

[2] Pedro Henriquez Ureña, *Historia de la cultura en la América hispánica*, México 1975, p. 113. Siguiendo la designación común hablo aquí de "socialismo utópico"; pero en realidad debería ser llamado socialismo utópico-crítico ya que en ese llamado socialismo utópico, al menos en muchas de sus formas, están presentes fuertes momentos de análisis crítico-científico de la realidad dada. Ver sobre este punto los trabajos de: Manfred Hahn / Hans Jörg Sandkühler (eds.), *Sozialismus vor Marx*, Köln 1984; y Joachim Höppner / Waltraud Seidel-Höppner, *Theorien des vormarxistischen Sozialismus und Kommunismus*, Köln 1987.

[3] Carlos M. Rama, *op. cit.; p*. 51. Para confirmar esta afirmación en los distintos países latinoamericanos pueden consultarse por ejemplo: Mario Barrios: *El pensamiento socialista en Chile*, Santiago 1987; Vamireh Chacon, *Historia das idéias socialistas no Brasil*, Rio de Janeiro 1965; Franklin J. Franco, *Historia de las ideas políticas en la República Dominicana*, Santo Domingo 1981; José Ingenieros, *Las direcciones filosóficas en la cultura argentina*, Buenos Aires 1963; Arturo A. Roig, "Momentos y corrientes del pensamiento utópico en el Ecuador", en *Latinoamérica* 14 (1981) 51-69; Augusto Salazar Bondy, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, Lima 1965; Juan Manuel de la Serna, "Génesis del nacionalismo y de las ideas nacionalistas en las Antillas", en *Latinoamérica* 14 (1981) 127-142; y "Génesis y perfil del movimiento obrero en el Caribe", en Universidad de Santo Tomás (Ed.), *II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Ponencias*, Bogotá 1983, pp. 319-344; Carlos del Toro, *El movimiento obrero cubano en 1914*, La Habana 1969; Luis Vitale, *Notas sobre el movimiento obrero venezolano*, Caracas 1981; y Medardo Vitier, *Las ideas en Cuba*, La Habana 1938.

tradición donde hay que buscar tanto las condiciones preparatorias como los primeros momentos de deslinde ideológico de la recepción del marxismo en el contexto latinoamericano. Pero esto significa la necesidad de rebasar hacia atrás el límite marcado por el año 1860 y empalmar con una tradición de pensamiento social que se inicia hacia 1830. Con Carlos M. Rama podemos dar, en efecto, por seguro que "la historia del utopismo latinoamericano no comienza antes de 1830, pero en cambio se extiende por dos generaciones, casi hasta finales de siglo. Naturalmente que, por lo menos desde 1850, es coetáneo del proudhonismo, y desde 1872 aproximadamente de las versiones del socialismo que se conocen con el nombre de marxismo y anarquismo, todo lo cual explica que aparezca en formulaciones a menudo mixtas o híbridas."[4]

A la luz de esta cita, que nos ilustra precisamente sobre cómo la tradición misma de utopismo socialista se cruza y mezcla con formas más definidas de socialismo como la proudhoniana, la marxista o la anarquista, se evidencia entonces que la consideración de esa tradición no hace sólo a la preparación del ambiente favorable al socialismo marxista, sino que hace además a éste mismo, por cuanto que lo encontraremos presente en ella, al menos a título de momento ideológico interferente. Insistiendo en este aspecto insinuamos también que, debido al propósito central que perseguimos aquí, nos tenemos que limitar no sólo a mencionar los momentos culminantes de dicha tradición. Nuestra consideración de los mismos atenderá además al interés de resaltar en ellos justamente aquellos elementos que pueden testimoniar ya una intercalación o interferencia de ideas socialistas marxistas.

1.2. Contexto histórico-social y cultural de la presente etapa, con consideración especial del socialismo utópico-crítico.

Desde esta perspectiva recordemos por tanto los siguientes momentos:

- Después de cuatro años de residencia en Paris (1826-1830) regresa Esteban Echeverría (1805-1851) a la Argentina; y "venía – como ha apuntado José Ingenieros – contagiado del socialismo

---

[4] Carlos M. Rama, "El utopismo socialista en América Latina", prólogo a *Utopismo Socialista, Biblioteca Ayacucho*, tomo XXVI:, Caracas 1977, p. XI.

utópico que arreciaba en Francia",[5] cuyas teorías propaga en círculos intelectuales de su país. De esta actividad nacerá luego precisamente la:

- Fundación de la "Asociación Joven Argentina", en 1838, como unión de la nueva generación de autores argentinos,[6] y que estaba influida intelectualmente por las ideas sociales de Saint-Simon (1760-1825) a través de sus discípulos Eugène Lerminier (1803-1857) y Pierre Leroux (1797-1871). Esta influencia queda documentada con la publicación del escrito programático de la Asociación: *Código o Declaración de los principios que constituyen la creencia social de la República Argentina* (Sobre su contenido volveremos luego).

- Edición en Montevideo del periódico *Le Messager français* (1840-1842), cuyo editor es Eugéne Tandonnet, y en el que se recogen los planteamientos de la teoría social de Charles Fourier (1772-1837).

- Reedición en Montevideo (1846) del documento de la "Asociación Joven Argentina", firmado ahora por E. Echeverría, llevando el título de *Dogma socialista de la Asociación de Mayo.* Obsérvese cómo ahora la "Creencia social" pasa a llamarse "Dogma socialista". Este cambio de título nos parece realmente muy significativo, porque con él se dispone de un índice para apreciar hasta qué punto en el breve período que media entre 1838 (primera edición) y 1846 (reedición), el término "socialista" o "socialismo" ha ido ganando carta de ciudadanía en los ambientes latinoamericanos. De forma que se le puede usar sin más para calificar el programa político-social de renovación de un grupo, en este caso el de la Generación argentina del 37.

Por lo que hace a su contenido, dentro del marco del presente trabajo nos interesa recalcar sobre todo el carácter de socialismo aplicado a las circunstancias americanas por el que se distingue el *Dogma Socialista* de Echeverría. Sus ideas socialistas llevan el cuño del pensamiento social utópico europeo, y concretamente del representado por Saint Simon;[7] esto es innegable. Pero no se trata ni de una mera copia mecánica ni de una simple traducción, pues con igual claridad se constata que esas ideas socialistas se repiensan no sólo a la luz del contexto de las sociedades americanas y, especialmente, de la sociedad argentina de la época, sino también en función de la reorganización

---

[5] José Ingenieros, *Las direcciones filosóficas de la cultura argentina,* Buenos Aires 1963, p. 72.
[6] En realidad se trataba de una organización secreta destinada a consolidar la oposición política contra el dictador argentino Juan Manuel de Rosas (1793-1877). Ver sobre este tema: Dorothea Schmidt-Mathy, *Die literarische Oposition zu Juan Manuel de Rosas,* Frankfurt/Bern 1982.
[7] Cfr. José Ingenieros, "Los saintsimonianos argentinos", en *Revista de Filosofía* 2 (1915) 275-315; y Arturo Ardao: *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay,* Montevideo 1945, pp. 85 y sgs.

social, política, administrativa, legislativa, etc.; de los países americanos. Así para Echeverría no se trata de recepcionar la teoría por la teoría sino que la ve a la luz de necesidades contextuales concretas, y por eso reinterpreta la teoría socialista europea en función del aporte que pueda hacer en el contexto americano. El *Dogma Socialista* busca un remedio, una solución eficaz para los problemas que ha dejado pendientes la Revolución de la independencia americana; problemas que no pueden ser solucionados ni por el caudillismo ni por el liberalismo porque son los problemas de un orden democrático, pero que sepa vincular el orden de la libertad con el de la justicia social y el de la igualdad de todos los seres humanos. Y es por esta razón por la que se nos expone un socialismo igualitario, fraternal, democrático y humano, que debe de asegurar la libertad y la democracia por la vía de la igualdad social en América Latina. Pues para Echeverría "el camino para llegar a la libertad es la igualdad".[8]

El punto de culminación y, al mismo tiempo, la expresión concreta de la contextualización histórica latinoamericana de este socialismo igualitario debe ser además la realización efectiva de lo que Echeverría llamaba la "socialidad americana",[9] para caracterizar justamente la figura histórica de la reorganización de nuestros países sobre la base de los ideales de asociación, progreso, libertad, igualdad y fraternidad. Y de cara a la preparación de la recepción del pensamiento marxista cabe resaltar todavía el lugar central que Echeverría concede a los factores económicos como clave para la interpretación de los sistemas sociales. Echeverría subraya este aspecto de manera tan evidente que historiadores conservadores consideran necesario aclarar por su parte que Echeverría no fue un seguidor adepto del materialismo histórico.[10]

En general se puede aceptar , por tanto, el juicio de Carlos M. Rama sobre Echeverría y el *Dogma Socialista*, incluso allí donde parece sugerir una continuidad directa con tradiciones latinoamericanas explícitamente marxistas: "Echeverría es un auténtico socialista latinoamericano en una línea no muy distinta de la que manifiestan en el siglo XX personajes como Mariátegui o Guevara, para citar personajes recientes."[11]

---

[8] Esteban Echeverría: *Dogma Socialista*, en Carlos M. Rama (ed.): *Utopismo Socialista*, Caracas 1977, p. 94.

[9] Esteban Echeverría, *op. cit.*; p. 116.

[10] Cfr. Ricardo Levene, *Historia de las ideas sociales argentinas*, Buenos Aires 1947, p. 89.

[11] Carlos M. Rama, "El utopismo socialista en América Latina", ed. cit.; p. XXXIV. Para el estado de la discusión sobre el carácter socialista del pensamiento de Echeverría pueden verse: Marta E. Pena de Matsushita: *Romanticismo y Política*, Buenos Aires 1985, pp. 199 y sgs. Ver igualmente: Placido Horas: *Esteban Echeverría y la filosofía política de la generación de 1837*, Mendoza 1950; Oreste Popescu: *El pensamiento social y económico de Echeverría*, Montevideo 1957; Vicente D. Sierra: "Las doctrinas sociológicas de Echeverría" en *Revista de Filosofía* (Buenos Aires) 2 (1915); y Martin Traine, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Die Frankfurter Schule und Lateinamerika*, Aachen 1994. Como se desprende ya del título de la obra de Pena de Matsushita en este contexto hay que mencionar también el vínculo entre literatura y política en el seno del movimiento del romanticismo latinoamericano. Es de recordar, en efecto, que precisamente en el marco de la recepción del romanticismo se alienta con renovadas fuerzas la búsqueda de la identidad propia en América Latina. Así se destaca claramente la contradicción entre europeísmo y criollismo, y con ello lógicamente también se evidencia la urgencia de fomentar políticas de inspiración nacionalista. Sobre esto escribe Anderson Imbert: "El romanticismo criollo fue más una actividad civilizadora que una escuela de bellas artes. Las armas, por literarias que parecieran, eran para usarlas

- Publicación de la obra de Domingo F. Sarmiento (1811-1888) *Viajes*, Chile 1849, donde aparece el texto de la carta redactada en 1846 sobre "El Fourierismo según Tandonnet". Interesante es notar esta crítica de Sarmiento al socialista utópico francés: "Pero ya hubiera querido que Fourier, y esto es lo que objeto a sus discípulos, hubiese basado su sistema en el progreso natural de la conciencia humana, en los antecedentes históricos y en los hechos cumplidos."[12] Por consiguiente queda claro que para Sarmiento no es tanto la perspectiva socialista como tal la que es criticable, sino que es la fundamentación de la misma la que necesita ser corregida. Y lo interesante es que su indicación en este sentido apunta en la dirección que luego marcará la diferencia entre socialismo utópico y científico.

- En 1852 escribe desde la cárcel el chileno Santiago Arcos Arlegui su "Carta a Francisco Bilbao", donde esboza su ideario socialista en perspectiva chilena.

- En 1855 publica en Brasil José Ignacio de Abreu e Lima (1796-1870) su obra *O Socialismo*. Esta extensa obra presenta un examen atento de las distintas corrientes socialistas de aquel momento (Saintsimonismo, owenismo, fourierismo y proudhonismo), aunque privilegia la tendencia o enfoque religioso de Lamennais (1782-1854). Y en este sentido puede considerarse su obra como trabajo representativo de una posición de "socialismo cristiano", aunque él no usa dicho término. (Sobre este término volveremos más adelante). En juicio de Carlos M. Rama debe ser considerada la obra *O Socialismo*, de José Ignacio de Abreu e Lima como "la obra más grande del utopismo latinoamericano".[13]

---

fuera de la literatura, y en la guerra entre tradición y progreso, hispanismo y europeísmo, masas y minorías. " Enrique Anderson Imbert, *Historia de la literatura hispanoamericana*, tomo 1, México 1970, p. 237. En la línea de esta apreciación ver también: Rudolf Grossmann, *Historia y problemas de la literatura latinoamericana*, Madrid 1972, especialmente p. 245 y sgs; y José Luis Romero, *Situaciones e ideologías en Latinoamérica*, México 1981. Esta peculiaridad del romanticismo latinoamericano es, además, del mayor interés para la historia de la filosofía en el subcontinente. Pues es en este horizonte espiritual del romanticismo criollo donde se hace perceptible por primera vez, en los años de 1837 y 1842, la cuestión de una filosofía *americana*, auténtica y consciente de su contexto regional e histórico; gracias precisamente a uno de los máximos representantes del romanticismo en Argentina: Juan Bautista Alberdi (1810-1884). Y hay que añadir aún que cuestiones fundamentales de la filosofía actual en América Latina, tales como la de la relación entre contextualidad, inculturación y universalidad, tienen su preclaro precursor en ese "romántico" argentino que fue Juan Bautista Alberdi. Ver sobre esto: Raúl Fornet-Betancourt, "Notas sobre el sentido de la pregunta por una filosofía americana y su contexto histórico cultural", en Antonio Heredia (Ed.), *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca 1988, pp. 437-445; y "Juan Bautista Alberdí y la cuestión de la filosofía latinoamericana", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XII (1985) 317-333; así como Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona 1976, especialmente pp. 63-76.

[12] Domingo F. Sarmiento, "El Fourierismo según Tandonnet", en Carlos M. Rama (ed.), *Utopismo Socialista*, ed. cit. p. 136

[13] Carlos M. Rama, "El utopismo socialista en América Latina", ed. cit. p. XLIX. Ver también Vamireh Chacón, *op. cit.; p*p. 200 y sgs.

- Con la traducción del capítulo octavo de *Philosophie de la misére*, de Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), hecha en 1860 por Melchor Ocampo (1813-1861), se refuerza el proceso de diferenciación teórica al interior del movimiento socialista. Es cierto que por lo menos desde diez años antes eran conocidas e influían en pequeños círculos artesanos las ideas de Proudhon.[14] Pero el hecho de disponer a partir de este año de 1860 con un texto suyo, es remarcable por cuanto que ello significa la posibilidad de recurrir a una matriz teórica auténtica para clarificar la propia posición y distinguirla de otras aparentemente parecidas. Es cierto que se trata de la traducción del capítulo sobre la "Solution du Problème de la Providence".[15] Pero lo decisivo es que con esta traducción se documenta la necesidad de propagar las nuevas teorías sociales en base a textos originales. Y puesto que esta necesidad se explica a su vez por las exigencias mismas de la discusión pública en torno a la idea socialista, hay que considerarla al mismo tiempo como expresión de los esfuerzos de entonces por alcanzar una mayor claridad teórica, es decir, por obtener una base más exacta para trazar las demarcaciones requeridas entre los diferentes partidarios del ideario socialista.
Por otro lado no se puede olvidar que en América Latina la recepción clara de las concepciones de Proudhon con su llamado "socialismo de transición" y su mensaje libertario provoca un primer corte o giro diferenciador en la tradición socialista que se está formando como tal, porque sus ideas encuentran un amplio eco a nivel social haciendo de eje en la formación de organizaciones artesanales y obreras conscientes ya de sus propios intereses de clase.[16]

- Otro hecho mayor en la línea de desarrollo de las tradiciones socialistas en América Latina acontece sin embargo al año siguiente, es decir, en 1861 con la llegada a México de Plotino Rhodakanaty (1828-1905), quien edita en ese mismo año su ya citada *Cartilla Socialista o sea*

---

[14] Sobre la influencia de Proudhon en Colombia por ejemplo puede consultarse: Alfredo Gómez, *Anarquismo y anarcosindicalismo en América Latina*. Paris/Barcelona 1980, p. 9 y sgs.; ver también Gastón García Cantú, *El socialismo en México, Siglo XIX*, México 1969, pp. 39 y sgs.

[15] Como explicación para la selección de este capítulo puede aducirse sin duda la gran influencia que ejercía en este momento el socialismo utópico de cuño religioso. Pero también se puede pensar que este capítulo haya sido traducido debido a las consecuencias tardías de la discusión sobre el socialismo que suscitó en México la condenación del socialismo en la encíclica *Nostis et Nobiscum* del Papa Pio IX, fechada el año de 1849. Como se sabe en esta encíclica el socialismo y el comunismo son calificados de "perversa *Socialismi* et *Communismi* sistemata". Pius IX, *Nostis et Nobiscum*, en *Pius IX Pontificis Maximi Acta*, tomo 1, Graz 1971, p. 214. Ver también las páginas 202 y 220. A favor de esta explicación habla además el hecho de que en sus referencias a la encíclica los defensores mexicanos de la condenación papal del socialismo habían aducido con frecuencia el nombre de Proudhon como ejemplo concreto de uno de esos sistemas perversos. Cfr. Gastón García Cantú, *El socialismo en México*, México 1969, p. 329. Y a esto habría que añadir todavía el interés del traductor Ocampo por destapar críticamente los transfondos teológicos del catolicismo mexicano como instrumento de explotación social. Cfr. Leopoldo Zea, *El positivismo en México*, México 1968, pp. 63 y sgs., y José C. Valadés, *Don Melchor Ocampo, reformador de México*, México 1954.

[16] A la bibliografía indicada en la nota 1 de la introducción habría que añadir aquí: Martín Casareto, *Historia del movimiento obrero argentino*, Buenos Aires 1947; Guillermo Lora, *Historia del movimiento obrero boliviano*, 3 Vol., La Paz 1967-1970; y José C. Valadés, *Precursores del socialismo antiautoritario en México*, Buenos Aires 1928.

Catecismo elemental de la escuela socialista de Charles Fourier.[17] Rhodakanaty, emigrado griego que había abrazado la causa del socialismo durante su estancia en Paris y en el contexto de los acontecimientos de 1848, tiene el mérito de haber contribuido a la precisión ideológica del socialismo porque conjuga en forma clara y complementaria su base fourierista con la tradición libertaria inspirada en Proudhon. Pero detengámonos un poco en el análisis de su posición para ilustrar con algunos detalles las razones que hacen de la *Cartilla Socialista* un documento de especial significación para la recepción filosófica del marxismo en América Latina; y porque, en consecuencia se puede dar por justificado ofrecer el año de su publicación, 1861, como fecha orientadora para marcar el comienzo de esta primera etapa.

Comencemos señalando de entrada que la posición de Plotino Rhodakanaty puede ser definida como la de un "socialista cristiano". Es más, él mismo se entendía en esos términos. No extraña entonces que su *Cartilla Socialista*, a pesar de la referencia expresa a Fourier, esté más en la línea de la tradición del *Nouveau Christianisme* de Saint-Simon o del *Evangelium der armen Sünder* de Weitling (1808-1871), pues no cabe duda de que la *Cartilla Socialista* es un intento de presentar el mensaje social de Jesús como un programa socialista radical. De manera clara e inequívoca se resalta este aspecto en el mismo prólogo de la obra al subrayarse que la doctrina predicada por Jesús no era otra que la del socialismo: "Esa doctrina era la del *socialismo*."[18] Rhodakanaty es además probablemente el primer autor que usa conscientemente el término de "socialismo cristiano" en América Latina, discutiéndolo además en un contexto filosófico y teológico.[19] Así se coloca este emigrado griego a la cabeza de una tradición que irá haciendo su propio camino al interior del movimiento socialista del subcontinente y cuya trayectoria de desarrollo se puede seguir hasta nuestros días, como se comprueba por ejemplo en los planteamientos del movimiento de "Cristianos por el Socialismo", fundado en 1972 en Santiago de Chile.[20] Esta filiación espiritual de Plotino Rhodakanaty, como decíamos, está fuera de dudas. Con todo sin embargo su nombre nos parece que debe figurar en el inicio explícito de la recepción *filosófica* del socialismo en América Latina. Primero, porque representa un caso típico de algo que va a ser también característico en el proceso de recepción posterior, a saber, el mezclar pensamientos marxistas con los planteamientos de otras

---

[17] Edición Crítica con una introducción de José C. Valadés, en Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México (ed.), *Historia moderna y contemporánea de México*, tomo III, México 1970, pp. 9-66.

[18] Plotino Rhodakanaty, *Cartilla Socialista*, p. 189. (Cursiva en el original). Aquí se cita según la versión reproducida en Carlos M. Rama, (ed.), *Utopismo Socialista*, ed. cit; ya que es la misma que la de la edición crítica y resulta más accesible que ésta última.

[19] Cfr. Plotino Rhodakanaty, "Cuadro de la humanidad y misión del socilismo en el mundo", en *El Hijo del Trabajo,* 17.3.1878, p. 3.

[20] Cfr. Centro de Estudios y Publicaciones (ed.), *Primer Encuentro Latinoamericano: Cristianos por el Socialismo*, Lima 1972. En el capítulo 7 volveremos sobre este movimiento.

concepciones socialistas.[21] Y segundo, y acaso principalmente, porque, en razón de sus estudios y de su actividad política en Europa,[22] Rhodakanaty – como bien escribe su estudioso y biógrafo José C. Valadés – fue "el primer individuo que tuvo en el país (México, R.F.-B) la idea conjugada y exacta de lo que era el socialismo."[23] La certeza de este juicio se ve confirmada con la lectura de la *Cartilla Socialista*, pues aquí se evidencia cómo la ya subrayada inspiración cristiana de su posición se sabe combinar con los análisis de clase y con la intención de buscar una explicación científica de los problemas de la situación histórica. Esta otra componente de su posición es para Rhodakanaty tan sustancial y clara como la del cuño religioso o cristiano de su socialismo, y por eso no extraña que insista en ella al escribir que el análisis de la "constitución actual" de la sociedad es una tarea que debe ser llevada a cabo con la "antorcha luminosa" de la ciencia social."[24] Por otra parte importante es indicar también que para Rhodakanaty los destinatarios de esta tarea científica son los obreros y campesinos, como lo manifiesta su manera de formular la finalidad de su obra: "Esta pequeña obra lleva también el objeto de que las clases obrera y agrícola de México conozcan los verdaderos principios científicos en que se funda la doctrina sociocrática. "[25]

Como aclaración adicional de la importancia teórica de Rhodakanaty cabe recordar igualmente su actividad como profesor de filosofía en el "Colegio de San Ildefonso" durante los años de 1861 a 1865. Es cierto que posteriormente el compromiso político pasará a un primer plano – como se verá a continuación –, pero el interés por la filosofía seguirá presente. Así se explica que la Historia de la filosofía en México le deba las primeras traducciones (y estudios sobre) de la obra de Eduard von Hartmann (1842-1906) *Die Philosophie des Unbewußten*, publicadas entre 1883 y 1885; así como una interpretación de Spinoza en el libro *Médula panteísta del sistema filosófico de Spinoza*, del año 1885; y por último la primera crítica del positivismo realizada desde una perspectiva socialista.[26]

Pero el aporte del griego Rhodakanaty – como acabamos de insinuar – no se limitó únicamente al campo de la formación teórica. Pues su nombre figura también en la fase inicial de la organización

---

[21] Visto desde esta óptica Plotino Rhodakanaty sería en realidad el primer caso que serviría para confirmar este juicio de Uslar Pietri sobre el destino del marxismo en América Latina: "El marxismo, con su inherente necesidad de convertirse en política activa, se mestiza, se hace religioso y llega a adquirir formas irreconocibles. El edificio que levantó Marx en la Europa protoindustrial del siglo XIX ... sufre alteraciones, añadidos y adaptaciones tan grandes como las que la arquitectura europea experimentó al trasladarse a las mesetas altas y a las muchedumbres mestizas de los Andes y de México." Arturo Uslar Pietri, *Fantasmas de dos Mundos*, Barcelona 1977, p. 249.

[22] Cfr. José C. Valadés, *Precursores del socialismo antiautoritario en México*, Buenos Aires 1928, pp. 400 y sgs; Gastón García Cantú, *El socialismo en México, Siglo XIX*, México 1969, especialmente pp. 172 y sgs; y p. 416. Ambos autores destacan las estancias de estudio en Berlin y Viena, y especialmente la prolongada estancia en Paris en la época de los acontecimientos revolucionarios de 1848 en contacto directo con las distintas teorías socialistas.

[23] José C. Valadés, "Noticia sobre el socialismo en México durante el siglo XIX", en Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México (ed.), *op. cit.; p*. 3. Este juicio lo comparte también Carlos M. Rama. Ver su "El utopismo socialista en América Latina", en *Utopismo Socialista*, ed. cit.; p. LIX; ver también Ignacio Ortiz: "Proyección del pensamiento rhodakanatiano" en *Prometeo* 10 (1987) 98-101; "Labor e influjo de Rhodakanaty y 'La Social'" en *Quatrivium* (Toluca, México) 4 (1991) 52-70.

[24] Plotino Rhodakanaty, *Cartilla Socialista*, ed. cit. p. 190.

[25] Plotino Rhodakanaty, , p. 190.

clasista del movimiento obrero y campesino en México. Para ilustrar esto valgan estos datos: En 1868 fundó el "Club Socialista" en Chaco y luego, en 1871, "La Social", dos organizaciones obreras que colocan la piedra fundamental para la "primera experiencia sindical de coordinación en América Latina"[27] a saber, la del "Gran Círculo de Obreros de México" en 1875; una organización en la que se agruparon 28 sindicatos obreros de todo el país. Está además la regular colaboración con el periódico obrero *El Socialista* fundado por él mismo en 1871 con la ayuda de Francisco González (1844-?) y de Juan de Mata Rivera (1838-1893). Y aquí conviene decir que mediante *El Socialista* el nombre de Rhodakanaty ha quedado vinculado con un texto marxista, ya que éste es el periódico que publica en 1884 la traducción española del *Manifest der Kommunistischen Partei*.

- El giro decisivo en la recepción de ideas socialistas marxistas en América Latina se da sin embargo en 1872 con la fundación en Buenos Aires de la primera sección latinoamericana de la Asociación Internacional de Trabajadores. Es cierto que un año antes Friedrich Engels había aconsejado al consejo federal español de la Primera Internacional tomar contacto directo "con los trabajadores de las imprentas en Buenos Aires".[28] Pero la fundación oficial de una sección de la Internacional se dio en realidad ese año de 1872.[29] Y el trabajo teórico en sentido estricto se comenzó incluso un año más tarde con la llegada de Raimond Vilmart a Buenos Aires. Vilmart había participado en la Comuna de Paris y fue delegado en el Congreso de La Haya. A su llegada a Buenos Aires propagó en círculos de estudios los planteamientos de Marx, refiriéndose especialmente a la obra de Marx *Der Bürgerkrieg in Frankreich*.[30]

---

[26] Cfr. Gastón García Cantú, *op. cit;* pp. 458 y sgs. donde se encontrará la bibliografía completa de P. Rhodakanaty.
[27] Julio Godio, *Historia del movimiento obrero latinoamericano*, tomo II, San José 1985, p. 46. En este contexto cabe destacar que a favor de la radicalidad histórica de estos socialistas "utópicos" habla además su compromiso con el primer levantamiento campesino en México en 1869, cuyo líder Julio López Chávez era miembro del "Club Socialista" en Chaco y discípulo de Rhodakanaty.
[28] Friedrich Engels, "An den spanischen Föderalrat der Internationalen Arbeiterassoziation" en *MEW*, Vol. 17, Berlin 1971, p. 289. En la carta a la que Engels responde con este escrito había informado Francisco Mora (1842-1924), entonces secretario del consejo federal español, al consejo general de la Internacional en Londres sobre la existencia y las actividades de asociaciones obreras en Buenos Aires. Ver sobre esto: Carlos M. Rama, *Historia del movimiento obrero y social latinoamericano*, ed. cit.; p. 57.
[29] Esto lo confirma el mismo Marx. Cfr. Karl Marx, "Bericht des Generalrats an den La Hayaer Kongreß", en *MEW*, Vol. 18, Berlin 1971, p. 137; y su carta a Friedrich Adolph Sorge del 27.5.1872 donde escribe: "Ahora también tenemos contacto con América del Sur." Karl Marx, "Marx an Friedrich Adolph Sorge" en *MEW*, Vol. 33, Berlin 1966, p. 471. Ver también Franz Mehring, *Karl Marx, Geschichte seines Lebens*, Berlin 1974, p. 492; donde se recoge el testimonio de la presentación de la Internacional en Buenos Aires.
[30] Aunque es igualmente probable que esta obra de Marx fuese ya conocida en Buenos Aires debido a la actividad de las secciones españolas de la Internacional. Pues el diario obrero español *La Emancipación*, que se distribuía en Buenos Aires, había publicado la traducción de dicha obra en sus números de julio a septiembre de 1871. Según alcanzo a ver es esta la primera obra de Marx traducida al español. Debe tenerse en cuenta además que en 1873 fueron divulgadas en Buenos Aires las "Resoluciones del congreso general de La Haya". Cfr. Friedrich Engels, "Engels an Friedrich Adolph Sorge" en *MEW*, Vol. 33, Berlin 1966, p. 596.

Para los objetivos perseguidos en el presente trabajo no es necesario detenerse más en el análisis de la actividad de las secciones de la Asociación Internacional de Trabajadores en Argentina o en otros países de América Latina.[31] Sin embargo la mejor comprensión del proceso de delimitación ideológica analizado en el próximo capítulo me parece que sí requiere la mención al menos de una importante circunstancia en el trabajo de la Internacional. Me refiero al hecho de que la influencia directa de la Internacional comienza precisamente en el momento en que el conflicto entre Marx y Bakunin se agudiza y concretiza en una clara separación entre marxismo y anarquismo, tanto a nivel teórico como organizativo.[32] El trabajo de la Internacional, es decir, de sus secciones pues debe ser visto en el contexto de esta confrontación. O sea que gana un significado ideológico adicional porque, aunque sea implícitamente, apunta a la demarcación de las posiciones y con ello también a la mayor precisión de los planteamientos marxistas. Esto significa que, a más tardar a partir de este momento, la recepción del marxismo en América Latina se da en tensión con la herencia del socialismo utópico-crítico y, al mismo tiempo, con el anarquismo.

La importancia especial de la confrontación con el anarquismo – que se verá en el próximo capítulo – confirma el peso propio que hay que conceder a la emigración de obreros europeos en el marco de esta fase inicial de la recepción del marxismo en América Latina. Pues el aumento de la influencia del anarquismo, y en especial del de cuño bakuninista, es proporcional al aumento del número de emigrantes de la Europa meridional, así como a su vez la reacción marxista a la influencia anarquista se debe en primera línea al resfuerzo de la presencia de trabajadores alemanes.
Las dos indicaciones siguientes ilustran este hecho:
- Fundación en 1878 de un Partido Comunista Mexicano con fuerte participación de emigrados españoles influidos por el ideario de Bakunin.
- Fundación en 1882 del "Club Vorwärts" por obreros alemanes en Buenos Aires.[33]

Para redondear la visión panorámica sobre las condiciones sociales y culturales en las que se va dando la recepción temprana del marxismo en América Latina en la época de esta primera etapa,

---

[31] Ver sobre este tema: Carlos M. Rama, *Historia del movimiento obrero y social latinoamericano*, ed. cit; especialmente el capítulo tercero dedicado a "América Latina y la Primera Internacional"; así como V. Ermolaev, *La Primera Internacional y el triunfo del marxismo-leninismo*, Buenos Aires 1964.
[32] Para lo referente al desarrollo de esta problemática en España – que por razones obvias era el puente natural para los contactos de la Internacional con América del Sur – puede consultarse la correspondencia de Engels a Lafargue en los años 1871-1872: Friedrich Engels, "Engels an Paul Lafargue", en *MEW*, Vol. 33, Berlin 1966, p. 348; p. 364-366; p. 381-385; p. 424-425. Recuérdese además que en septiembre de 1872 Bakunin fue excluido de la Internacional, en el Congreso de La Haya.
[33] Cfr. Carlos M. Rama, *Historia del movimiento obrero y social latinoamericano*, ed. cit; pp. 57-58. Que Engels conocía y apreciaba el trabajo del "Club Vorwärts" en Buenos Aires se desprende del hecho de que en 1890 redactó una carta de recomendación para su traductor italiano, Pascuale Martignetti, que emigraba a la Argentina, para que

debe señalarse todavía un momento que pertenece estrictamente al desarrollo de nuestra historia de las ideas y que hemos propuesto con fecha límite para marcar el final de esta etapa en razón de que se trata – como ya se indicó – de un primer pilar para la recepción del marxismo en sentido filosófico estricto. Este momento presenta además la peculiaridad significativa de mostrarnos qué conocimientos del marxismo tenía y qué juicio se había formado sobre el socialismo (marxista) una de las figuras cumbres de la intelectualidad latinoamericana del siglo XIX. Nos referimos al texto mencionado de José Martí (1853-1895).

1.3. Exposición de la recepción filosófica del marxismo: el ejemplo de José Martí

Es, en efecto, sumamente instructivo para los fines de este trabajo ver cómo Martí, que había tenido oportunidad de presenciar la discusión de ideas socialistas utópicas en círculos obreros mexicanos hacia 1876,[34] insiste precisamente en la necesidad de diferenciar y aclarar teóricamente el término mismo de socialismo: "... Lo primero que hay que saber es de qué clase de socialismo se trata, si de la Icaria cristiana de Cabet, o de las visiones socráticas de Alcott, o el mutualismo de Prudhon, o el familisterio de Guisa o el Colinsismo[35] de Bélgica, o el de los jóvenes hegelianos de Alemania".[36]

Por esto Martí, aunque sus citas o referencias a Bakunin, Fourier, Proudhon, Saint-Simon e incluso a Marx resultan un tanto escuetas, recalca siempre el aspecto diferenciante de manera certera. En otras palabras: Martí habla relativamente poco de socialismo, pero cuando lo hace, señala siempre la nota distintiva: asociación integral, mutualismo, colectivismo, comunismo, etc. Este dato debe ser subrayado porque es un argumento fuerte a favor de la tesis que defiende que Martí sabía mucho

---

se la presentará a los "camaradas" argentinos. Cfr. Friedrich Engels, "Engels an Pasquale Martignetti", en *MEW*, Vol. 37, Berlin 1967, pp. 343-345.

[34] Entre 1875 y 1876 vivió José Martí en México y mantuvo contactos regulares con grupos socialistas como se sabe, entre otras cosas, por sus artículos en *La Revista Universal* así como por su colaboración en la redacción del periódico obrero *El Socialista*. Hay constancia histórica además de que José Martí fue elegido como delegado de la unión "Esperanza de Empleados" al primer congreso obrero de México que inició sus sesiones el día 5 de marzo de 1876. Sobre este aspecto de la biografía martiana puede consultarse: Paul Estrade, "Un "socialista" mexicano: José Martí", en *Bulletin Hispanique* LXXV bis (1973) 233-285; Gastón García Cantú, *El socialismo en México, Siglo XIX*, México 1969, pp. 105, 107, 109, 133 y 200; Jorge Mañach, *Martí. El Apostol*, Madrid ^{5}1968, p. 81; y José Martí, "Escenas Mexicanas", en *Obras Completas*, Vol. 6, La Habana 1975, p. 195 y sgs.

[35] Con este término se refiere Martí a la teoría social de Jean-Guillaume César Colins (1783-1859) cuyos partidarios se designaban a sí mismos como "collectivistes rationnels". Cfr. Karl Marx, "Marx an Friedrich Adolph Sorge", en *MEW*, Vol. 35, Berlin 1967, p. 200.

[36] José Martí, "Cuadernos de Apuntes", 18, en José Martí, *Obras Completas*, Vol. 21, La Habana 1975, p. 386.

más sobre las corrientes socialistas de su tiempo, de lo que se encuentra explícitamente expresado en sus escritos. Pero esta tesis tiene que quedar aquí planteada como tema abierto.

Con todo sí es importante en este contexto señalar que todo parece indicar que sus conocimientos le permitieron percibir ya entonces que la confrontación entre Marx y Bakunin adquiriría una significación central tanto para la definición teórica del socialismo como para la organización de las formas de lucha social. Pues es curioso constatar que Martí se detiene excepcionalmente en el análisis de los planteamientos y programas de Marx y de Bakunin, deteniéndose por cierto más en Bakunin que en Marx. [37] Es más, hay razones para sospechar que la figura de Bakunin le era más simpática a Martí que la de Marx. Pues, por ejemplo, si recuerda a Marx con fórmula ambivalente como "aquel alemán de alma sedosa y mano férrea",[38] recordará al revolucionario ruso de forma casi cariñosa como "aquel tierno y radioso Bakunin";[39] o como le llamará en otra ocasión "... Miguel Bakunin, este generalísimo y evangélico iluso que ni a los gobiernos ni a Dios creía necesarios".[40] Pero detengámonos sólo en su visión de Marx, que es la que aquí nos interesa.

El texto martiano más instructivo para ver la visión que Martí tenía de Marx es, sin duda, el texto ya citado de 1883. Se trata de una crónica o "carta" que Martí escribió el 29 de marzo de 1883 y que fue publicada por primera vez en las entregas del 13 y del 16 de mayo de 1883 por el periódico *La Nación* de Buenos Aires. Martí, con motivo de la reciente muerte de Marx, ocurrida el 14 de marzo de 1883, informa sobre la conmemoración del hecho en Nueva York, aprovechando la ocasión para expresar sus ideas sobre la persona y la obra de Marx.

Interesante es apuntar que lo que primero destaca Martí es la opción de Marx por los oprimidos, viendo precisamente en esa opción la razón fundamental para rendirle honor y reconocimiento. Este

---

[37] Cfr. José Martí, "Carta de Martí", en *Obras Completas*, Vol. 9, La Habana 1975, p. 388; "Desde el Hudson", en *Obras Completas*, Vol. 12, La Habana 1975, p. 378; "Libros Nuevos", en *Obras Completas*, Vol. 13, La Habana 1975, p. 440; "Cuaderno de Apuntes, 3", en *Obras Completas*, Vol. 21, La Habana 1975, p. 105 ff; "Cuaderno de Apuntes, 8", en *Obras Completas*, Vol. 21, La Habana 1975, p. 235; y "Fragmentos", en *Obras Completas*, Vol. 22, La Habana 1975, p. 139. Tampoco debe descuidarse en la explicación de esta hipótesis que en enero de 1871 José Martí fue deportado para España, donde permaneció hasta finales de 1874. Esto significa que Martí se encuentra en España – concretamente en Madrid y Zaragoza en cuyas universidades cursa las carreras de filosofía y derecho – justo en la época en la que Bakunin logra propagar su influencia en la clase obrera española. Probablemente son estos los años en los que Martí adquiere sus primeros conocimientos sobre las teorías y movimientos socialistas en curso. Pero este es un campo que todavía está muy poco estudiado por la investigación martiana, de manera que lo que se diga sobre el tema deberá ser confirmado aún con mayor rigor.

[38] José Martí, "Cartas de Martí, en *Obras Completas*, Tomo 13, La Habana 1975, p. 245. Aquí tenemos un ejemplo, por lo demás, de lo que decíamos antes en el sentido de que Martí escribe con fórmulas apretadas que indican un saber mucho más amplio; pues cómo no ver en ese calificativo de Marx como hombre de "mano férrea" una alusión directa a su manera de actuar en el marco de la Primera Internacional.

[39] José Martí, "Carta de Martí", en *Obras Completas*, Tomo 9, La Habana 1975, p. 388.

[40] José Martí, "Libros Nuevos", en *Obras Completas*, Tomo 13, La Habana 1975, p. 440.

es justo el comienzo de su texto: "Karl Marx ha muerto. Como se puso del lado de los débiles, merece honor."[41] Que Martí destaque de entrada la opción de Marx por los pobres y oprimidos justo como aquello que constituye la razón definitiva para honrar su memoria, es un hecho que merece por su parte especial mención porque con él se echan los cimientos para el desarrollo de una tradición específica al interior de la historia general de la recepción filosófica del marxismo en América Latina. Nos referimos a la peculiar recepción del marxismo que se hará sobre todo por las corrientes cristianas de la filosofía de la liberación – y naturalmente también por ciertos sectores de la teología de la liberación –, ya que, siguiendo la óptica martiana, recepcionaron el marxismo fundamentalmente desde el horizonte de la opción ética por los oprimidos de este mundo.[42] (Sobre este tema volveremos ampliamente en el capítulo séptimo). Pero Martí sabe también de la labor internacionalista de Marx, sabe de su trabajo teórico en favor de una fundamentación científica de la práctica transformadora del mundo. O sea que Martí sabe que Marx no se pone sólo emocionalmente del lado de los pobres ni busca sólo soluciones filantrópicas. Y por eso no descuida Martí mentar la ubicación que le corresponde a esa opción de Marx por los pobres en la obra marxista, es decir, ubicarla en el contexto social y científico en que la veía el propio Marx. De este modo constata Martí: "Ved esta sala: la preside, rodeado de hojas verdes el retrato de aquel reformador ardiente, reunidor de hombres de diversos pueblos, y organizar incansable y pujante. La Internacional fue su obra ..."; y que "Karl Marx estudió los modos de asentar al mundo sobre nuevas bases, y despertó a los dormidos, y les enseñó el modo de echar a tierra los puntales rotos."[43] Como muestran los pasajes que acabamos de citar, Martí caló en la profunda unión de teoría y práctica que caracteriza a la obra de Marx. Más todavía, el artículo de Martí se distingue precisamente por el intento de poner en relieve la unión esencial que hay entre esas dos facetas de la obra de Marx. Así se explica que insista en juicios como éste: "Karl Marx, que no fue sólo movedor titánico de las cóleras de los trabajadores europeos, sino veedor profundo en la razón de las miserias humanas, y en los destinos de los hombres, y hombre comido del ansia de hacer bien."[44] O como este otro juicio en el que se hace eco de que "Karl Marx es llamado el héroe más noble y el pensador más poderoso del mundo del trabajo."[45]

---

[41] José Martí, "Cartas de Marti", en *Obras Completas*, Tomo 9, La Habana 1975, p. 388.
[42] No es superfluo recordar aquí – aunque sea sólo por la fuerte influencia que ha tenido en la filosofía y teología latinoamericanas de la liberación – que el filósofo francés Emmanuel Levinas (1905-1995) se aproxima mucho a esta apreciación que ve en Marx – si se nos permite la comparación – algo así como el San Francisco de Assis de la historia de la filosofía, pues en frase clara ha reconocido: "En el marxismo no sólo hay la conquista; está también el reconocimiento del otro... ha tomado al otro en serio. " Emmanuel Levinas, "Philosophie, Justice et Amour (Entretien) ", en *Concordia, Internationale Zeitschrift für Philosophie* 3 (1983) p. 72.
[43] José Martí, *Ibid.;* p. 388.
[44] José Martí, *Ibid.;* p. 388.
[45] José Martí, *Ibid.;* p. 389.

Al mismo tiempo sin embargo avisa Martí sobre los límites de la solución propuesta por Marx. O sea que la recepción martiana de Marx también conlleva el momento del examen crítico del planteamiento marxista. Notable es sin embargo que Martí limita su crítica a la teoría y práctica de la lucha de clases. Y es que Martí, apostando por fuerzas más fuertes que la ira, la dureza o el odio en el hombre, rechaza de plano el camino de la lucha de clases: "Espanta la tarea de echar a los hombres sobre los hombres."[46] Frente al remedio duro de Marx prefiere Martí el "remedio blando"; y por eso considera que Marx "anduvo de prisa, y un tanto en la sombra, sin ver que no nacen viables, ni de seno de pueblo en la historia, ni de seno de mujer en el hogar, los hijos que no han tenido gestación natural y laboriosa".[47] Que las reservas de Martí frente a la teoría social de Marx se concentren fundamentalmente en el tema de la lucha de clases, hay que entenderlo en conexión con su propia posición filosófica. Es decir que no son razones de mera estrategia sino principios filosóficos los que le llevan a expresar esas reservas. Pues se trata de una posición filosófica en la que el krausismo español había dejado una profunda huella, y que ahora se expresa en la apuesta, casi religiosa, por la fuerza reconciliante del amor. De ahí su rechazo de la lucha de clases como camino apropiado para el desarrollo social de las jóvenes repúblicas americanas, y su consecuente preferencia por el "remedio blando" del amor y la reconciliación, como se veía en las citas de arriba. Pero esta cuestión no puede ser profundizada aquí.[48]

Compartiendo el diagnóstico de Marx sobre el mundo del trabajo, compartiendo su opción por los oprimidos y compartiendo incluso la visión o la fe en la creación de un mundo nuevo, Martí se aparta no obstante de Marx porque para él ese mundo nuevo no puede nacer del mismo espíritu airado que se ha necesitado para derrumbar la antigua figura del mundo. El mundo nuevo, según Martí, no puede echar sus raíces en el hombre viejo, es decir, en el hombre de la dialéctica de la

---

[46] José Martí, *Ibid.;* p. 388.
[47] José Martí, *Ibid.;* p. 388.
[48] Sobre el transfondo krausista de la posición filosófica de Martí puede consultarse: Reinerio Arce, *Religion: Poesie der kommenden Welt*, Aachen 1993; en especial pp. 67 y sgs; J. I. Gímenez-Grullón, *La filosofía de José Martí*, Las Villas 1960; pp. 42 y sgs; así como Antonio Sánchez de Bustamante, *La filosofía clásica alemana en Cuba, 1841-1898*, La Habana 1984, pp. 126-133. Debe observarse que, a diferencia de lo ocurrido en el área cultural alemana donde la filosofía de Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) no ha tenido practicamente ninguna influencia, en España y América Latina el "krausismo" representó en la segunda mitad del siglo XIX una de las corrientes filosóficas de más impacto en la vida pública. Su presentación como sistema de un "racionalismo armónico" impactó particularmente la sensibilidad martiana. Pero fue sobre todo mediante la adaptación del filósofo español Julián Sanz del Río (1814-1869) que cobró importancia y que se aseguró una fuerte influencia en los campos de la enseñanza, de la filosofía, del derecho y de la política. Cfr. Rogelio García-Mateo, *Das deutsche Denken und das moderne Spanien. Panentheismus als Wissenschaftssystem bei Karl Chr. Fr. Krause. Seine Interpretation und Wirkungsgeschichte in Spanien: Der spanische Krausismus*, Frankfurt/Bern 1982; Klaus-M. Kodalle (ed.), *Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832). Studien zu seiner Philosophie und zum Krausismo*, Hamburg 1985; Günther Maihold, "El Krausismo en América Latina: ¿una aventura o ejercicio intelectual?", en H. Cerutti Guldberg/M. Rodríguez Lafuente (ed.), *Arturo Andrés Roig: Filósofo e historiador de las ideas*, Guadalajara 1989, pp. 213-235; y Fundación Friedrich Ebert/Instituto Fe y Secularidad (ed.), *El krausismo y su influencia en América Latina*, Madrid 1989.

lucha de clases. Ese momento es importante, necesario; y Martí así lo reconoce. Pero ese momento ha de sucumbir también con el mundo que se derriba por él. Por eso Martí observa, a la vista de los obreros enardecidos por el programa de Marx, que "no son aún estos hombres impacientes y generosos, manchados de ira, los que han de poner cimientos al mundo nuevo: ellos son la espuela, y vienen a punto, como la voz de la conciencia, que pudiera dormirse: pero el acero del acicate no sirve bien para martillo fundador."[49] La reconstrucción del mundo como un orden nuevo de justicia y libertad debe ser tarea de una fuerza nueva, de un espíritu nuevo, que supera el antiguo antagonismo y funda el mundo sobre la nueva ley del amor universal.

Y quizá fuese este disentimiento, de tan profundo alcance, en lo referente al elemento último que debiera servir de fundamento al mundo nuevo, lo que impidió que creciese en Martí el interés por el socialismo marxista o, dicho de otro modo, que sospechase en éste una corriente poco positiva para el futuro en nuestra América;[50] y prefiriese así no contribuir a su propagación.

Resumiendo la enseñanza central que podemos extraer de los elementos presentados para la recepción del marxismo en esta etapa, podemos destacar quizá como factor determinante la formación de un ambiente social y político que, alimentado sobre todo por la inmigración obrera europea, se va concretando en círculos receptores de ideas socialistas marxistas. Característico de ese ambiente es sin embargo la precaria, casi inexistente conciencia que se tiene aún sobre la especificidad distintiva del programa socialista marxista. Por eso vemos aquí al marxismo integrado en el horizonte socialista abierto por los socialismos previos; con una integración que contiene ciertamente gérmenes de conflictividad y de ruptura con ese horizonte, pero que no llegan a madurar todavía en una desintegración explícita de esa heterogénea tradición socialista a la que vagamente se incorporan.

Con lo cual reafirmamos también por otra parte que en esta época o etapa las noticias que se tienen sobre el marxismo se limitan a informar sobre su programa social y político. Por las razones ya indicadas, vemos pues que son realmente trozos de un programa político, y no momentos de una filosofía lo que del marxismo se recibe en estos años en América.

---

[49] José Martí, *Ibid.;* pp. 388-389.
[50] Sobre Martí y el marxismo puede verse nuestro artículo "Anotaciones sobre el pensamiento de José Martí y la posibilidad de interpretarlo desde un punto de vista marxista", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* IV (1978) 223-249. Ver además: Roberto Fernández-Retamar, *Introducción a José Martí*, La Habana 1978; Antonio Martínez Bello, *Ideas sociales y económicas de José Martí*, La Habana 1940; Carlos Ripoll, *José Martí, The United States, and the Marxist interpretation of Cuban History*, New Brunswick 1984, especialmente pp. 61 y sgs.; y Centro de Estudios Martianos (ed.), *Siete enfoques marxistas sobre José Martí*, La Habana 1978.

De ahí precisamente la importancia que le hemos concedido al testimonio de José Martí. Su texto representa una excepción. Es cierto que paga también su tributo a ese contexto que percibe sobre todo la dimensión política del marxismo; pero es necesario reconocer que Martí nos pone sobre una pista filosófica nada despreciable, cuando expresa sus reservas frente a las soluciones marxistas en nombre de una socialidad futura que, por deber ser precisamente la realización histórica de una nueva humanidad regenerada y redimida, tiene que afincar sus cimientos en el espíritu concorde de la "digna conciliación",[51] y no en el conflicto. Aquí se anuncia, en efecto, y justo en ello reside la significación filosófica de esta intuición martiana, un rasgo profundo del humanismo inclusivista o universalista de corte casi religioso que, en la opinión de muchos representantes de la intelectualidad americana, va a ser característico de la cultura iberoamericana y que será fuente, como luego veremos, de constantes reservas frente a la concepción marxista del hombre y del mundo.

[51] José Martí, "<<El Proletario>> de Castillo Velasco", en *Obras Completas*, Tomo 5, La Habana 1975, p. 346.

CAPITULO II

2. Etapa del inicial deslinde ideológico o la recepción del marxismo en el conflicto de los socialismos (1884-1917)

2.1. Observación preliminar

A diferencia de la etapa anterior cuyos momentos centrales atestiguan en forma reiterativa la ausencia de un centro de recepción de las ideas marxistas con clara conciencia de que el marxismo significa el comienzo de una nueva tradición en el seno del movimiento socialista, nos encontramos ahora con un período en el curso del cual se va a ir obteniendo precisamente el conocimiento de la especificidad del planteamiento socialista del marxismo.

Y el avance que este conocimiento significa para lo que hemos llamado justamente el proceso del inicial deslinde ideológico, resulta tanto más valioso cuanto que su importancia, como veremos por los datos que aducimos a continuación, trascenderá claramente el restringido campo de la actividad política partidista.

Veremos, es cierto, que este avance en el conocimiento de la distinción entre el marxismo y otras formas de teoría social socialista se obtiene en buena parte por la vía de la actividad de partidos (socialistas) en pugna por una mayor influencia en las clases trabajadoras. Con lo cual la tarea de esclarecimiento ideológico queda reducida en gran medida a la simple demarcación del propio programa político. Pero podremos constatar también que ese trabajo político de deslinde ideológico y de definición de la propia línea partidista configura de hecho el fondo o ambiente en el que tiene lugar el acontecimiento filosófico más relevante de esta etapa, a saber, el encuentro entre marxismo y positivismo.

Y aunque la discusión de ideas marxistas por parte de los positivistas latinoamericanos, especialmente argentinos, se centrará en cuestiones sociales y políticas, no cabe duda de que este

hecho, marcando la novedad de que el marxismo es estudiado en círculos intelectuales americanos, es particularmente importante para la recepción filosófica del marxismo en América Latina.

Pero pasemos sin más preámbulos a la enumeración de los acontecimientos que nos ilustran sobre las características de la recepción del marxismo en América Latina durante estos años.

2.2. Contexto histórico-social y cultural de la presente etapa

- 1884, el año con el que iniciamos esta presente etapa, es el año de la primera publicación de la traducción española del *Manifest der Kommunistischen Partei* en América Latina. El texto de dicha traducción apareció el 12 de junio de 1884 en el periódico obrero mexicano *El Socialista*.[1] Por primera vez pues resulta accesible a un gran público en América Latina un texto de Marx y Engels. Para la historia de la recepción del marxismo en América Latina la publicación de este texto es central. Pues ofrece, por decirlo así, la matriz original en base a la cual se hace posible la verdadera demarcación ideológica del marxismo frente a otras teorías socialistas. Y esto vale de manera especial para el contexto latinoamericano, ya que en razón de la fuerte influencia y presencia que las distintas formas del socialismo utópico tenían en América Latina, la discusión crítica de Marx y Engels del utopismo socialista en el *Manifiesto* debió significar aquí un fuerte impulso para el trabajo de diferenciación entre los socialismos, tanto en el plano teórico como en el práctico.

- 1889 es un año que registra este importante dato: la participación argentina en el congreso de Paris que decide constituir la Segunda Internacional. La representación argentina es fruto de la continuidad en el trabajo político desplegado por los socialistas alemanes en Buenos Aires a través de su "Club Vorwärts". Su vinculación con la socialdemocracia alemana de entonces se evidencia

---

[1] En el prefacio a la cuarta edición alemana del *Manifest der Kommunistischen Partei* de 1890 escribió Engels lo siguiente: "...en 1886 apareció una nueva traducción francesa en "Le Socialiste", Paris,... y en el mismo año se la tradujo al español, primero en el periódico madrileño "El Socialista", y luego como folleto: "Manifiesto del Partido Comunista" por Carlos Marx y F. Engels... "; Friedrich Engels: "Vorwort zur vierten deutschen Ausgabe (1890) des "Manifest der Kommunistischen Partei"", en *MEW*, Vol. 22, Berlin 1970, p. 56. Esta frase de Engels contribuyó durante años a pensar que la publicación mexicana del *Manifiesto del Partido Comunista* sería de hecho la primera traducción española de esta obra. Así, por ejemplo, se puede leer en Carlos M. Rama: "...el periódico *El Socialista* publicará en 1884 la primera traducción española conocida del Manifiesto.", Carlos M. Rama, *Historia del movimiento obrero y social latinoamericano*, Montevideo 1967, p. 56. Pero esta afirmación no es correcta, ya que se sabe que desde 1872 existía una traducción española, publicada por el semanario madrileño *La Emancipación*. Y hoy está comprobado además que la publicación mexicana es una reimpresión de la traducción aparecida en Madrid

además en el hecho de que sus intereses fueron defendidos en Paris nada menos que por Wilhelm Liebknecht.[2]

- 1889 es también el año en que muere el dirigente obrero y periodista cubano Enrique Roig San Martín (1848-1889), quien había fundado en 1887 el semanario *El Productor* que es precisamente la publicación en que aparecen en Cuba las primeras citas de largos pasajes y los primeros comentarios de las principales obras de Marx y Engels.[3] Hay que añadir algo importante también: su muerte es ocasión de un primer y muy concreto encuentro entre socialismo y positivismo porque se da la curiosidad de que la oración fúnebre fue pronunciada por el filósofo Enrique José Varona (1849-1933), uno de los representantes máximos del positivismo en América Latina.[4]

- 1889 es igualmente el año de la fundación del Partido Socialista Cubano; aunque su fundador, Diego V. Tejera, se siente más vinculado al socialismo utópico francés que al socialismo marxista.

- En 1890 se publica en Buenos Aires bajo la dirección del ingeniero alemán Germán Avé-Lallemant (1835-1910) el periódico *El Obrero* que se propone como tarea explícita la propagación de los grandes descubrimientos de Marx; y esto como parte integrante del trabajo práctico dedicado a la formación de un partido socialista en la Argentina.[5]

- En 1891 se funda la "Federación de Trabajadores de la República Argentina" con la participación de grupos marxistas y anarquistas, pero sin que éstos lleguen a encontrarse en un programa común. Desde su momento de fundación la Federación es así un lugar de constantes y duras polémicas ideológicas.[6]

---

en 1872. Cfr. Gastón García Cantú, *El socialismo en México, Siglo XIX*, México 1969, pp. 197 y 468; y Amaro del Rosal, *Los congresos obreros internacionales en el siglo XIX*, México 1968, pp. 32 y sgs.

[2] Cfr. Victorio Codovilla, "La pénétration du marxisme-leninisme en Amerique latine", en *Nouvelle Revue Internationale* 72, 1964, p. 89; V. Ermolaev, "Surgimiento de las primeras organizaciones obreras y círculos marxistas en los países de América Latina (1870-1900), en *Estudios*, (Montevideo, Uruguay) 13/14 (1960), p. 109; Carlos M. Rama, *Historia del movimiento obrero y social*, Montevideo 1967, p. 58; y Roberto Fernández Retamar, *Introducción a José Martí*, La Habana 1978, p. 90.

[3] Cfr. Ramón Rodríguez Salgado, "Estudio de las publicaciones marxistas en Cuba y su labor en la difusión de la filosofía en la república mediatizada", en *Revista Cubana de Ciencias Sociales* 13 (1987) p. 22; y Juan Manuel de la Serna, "Génesis y pefil del movimiento obrero en el Caribe", ed. cit.; p. 323.

[4] Cfr. Carlos del Toro, *El movimiento obrero cubano en 1914*, La Habana 1969, p. 55.

[5] Cfr. Julio Godio, *Historia del movimiento obrero latinoamericano*, tomo 1, San José 1985, p. 175; y Adalbert Dessau (ed.) *Politisch-ideologische Strömungen in Lateinamerika*, Berlin 1987, p. 202. Los escritos de Avé-Lallemant quien – dicho sea de paso – fue corresponsal del *Die Neue Zeit* en Argentina, están editados en el volumen: Germán Avé-Lallemant, *Selección de artículos. La clase obrera y el nacimiento del marxismo en la Argentina*, Buenos Aires 1974.

[6] Cfr. Julio Godio, *Historia del movimiento obrero latinoamericano*, tomo 1, San José 1985, pp. 181 y sgs.; Alfredo Gómez, *Anarquismo y Anarcosindicalismo en América Latina*, Paris/Barcelona 1980, pp. 148 y sgs.; y Carlos M. Rama (ed.), *Utopismo Socialista (1830-1893)*, Caracas 1977, p. 341.

- En 1891 aparece en Madrid la traducción española de la obra de Marx *Elend der Philosophie*; una obra que circula en América Latina no sólo a través de los contactos con el Partido Obrero Socialista Español sino que su recepción presenta también ciertas analogías con la que se da en España, en cuanto que se lee y difunde en el contexto de la lucha de los marxistas contra el anarquismo. Esto se desprende ya de la carta de Engels al traductor español de dicha obra,[7] pues recalca precisamente el debate con el anarquismo; y de que, por dicha razón, se la incluya como prólogo a la edición de la versión española.[8]

- En 1892 se da la fundación del Partido Obrero Argentino, en cuyo seno sin embargo se reflejan las más variadas tendencias, desde la marxista hasta la liberal-reformista pasando por la anarcosindicalista.

- En 1892 se funda en Brasil el Partido Operário do Brasil, aunque bajo la influencia dominante de círculos anarcosindicalistas.[9]

- En 1895 comienza el pensador y político argentino Juan B. Justo (1865-1928) su traducción del primer libro de *Das Kapital*[10] marcando con ello un verdadero hito en la historia de la recepción del marxismo en América Latina. Sobre la significación de la obra teórica de Justo volveremos más adelante.

- En 1895 publica el positivista brasileño Pedro Lessa (1829-1921) su artículo "Que é o Socialismo" en el que se anuncia una primera y prudente alianza entre positivismo y socialismo en América Latina.[11]

---

[7] El traductor fue José Mesa y Lleompart (1840-1904), co-fundador del Partido Obrero Socialista Español. Fue también el autor de la traducción del *Manifiesto del Partido Comunista* que, como se dijo, se publicó en 1872 en Madrid. Cfr. Amaro del Rosal, *op. cit*.; p. 33.
[8] Cfr. Friedrich Engels, "Zur spanischen Ausgabe von Karl Marx "Elend der Philosophie" (Brief an José Mesa)", en *MEW*, Vol. 22, Berlin 1970, pp. 200 y 590.
[9] A este propósito cabe recordar que Engels se enteró en 1893 de la fundación de este partido en Brasil por medio de Kautsky quien le había enviado un periódico brasileño con información sobre dicho partido y su programa. Y consta que Engels tomó la noticia con reservas críticas, pues anotó al rerspecto: "Le entregué el periódico brasileño a Ede, pero diciéndole que la importancia de estos partidos sudamericanos está siempre en relación inversa con la fanfarronería de sus programas.", Friedrich Engels, "Engels a Karl Kautsky", en *MEW* Vol. 39, Berlin 1968, p. 17.
[10] Cfr. Adolfo Sánchez Vásquez, "El marxismo en América Latina", en *Dialéctica* 19, México 1988, p. 14; y Oscar Terán, "Los marxismos latinoamericanos", en R. Fornet-Betancourt/C. Lértoza Mendoza (Ed.), *Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute*, Frankfurt 1988, p. 175.
[11] Cfr. Pedro Lessa, "Qué è o Socialismo", en *Revista da Facultade de Direito* III, 1895, pp. 45-62.

- Bajo el influjo de la Segunda Internacional funda Juan B. Justo, en 1896 el Partido Socialista Argentino, en cuyo ideario se recogen claros elementos marxistas.[12] Interesante para el posterior encuentro entre positivismo y marxismo no es sólo sin embargo el nombre de su presidente Justo. Pues su primer secretario fue José Ingenieros (1877-1925)[13] que publicaría un año después el folleto *¿Qué es el Socialismo?* y que – como se puede apreciar ya en este escrito temprano – es la figura filosófica de más peso en el ámbito del intento, tan peculiar en la historia de las ideas de América Latina, de crear una síntesis entre marxismo y positivismo.

- En 1899 aparece el libro de Raimundo Farias Brito (1862-1917) *A Filosofía Moderna*, segunda parte de su importante obra *Finalidade do Mundo*, que citamos aquí por ser, según alcanzamos a ver, la primera obra de un filósofo latinoamericano de fama continental en la que se tiene en cuenta a Marx, si bien desde una postura polémica.

En el estudio introductorio de este libro encontramos, efectivamente, que Farias Brito examina lo que a su juicio constituye la "crisis moderna" de la cultura y del mundo en base a estos tres nombres: Comte, Spencer y Marx. Desde su visión idealista, orientada sobre todo en el espiritualismo epistemológico de Berkeley, Farias Brito reprocha a Marx buscar la solución de los problemas sociales en un socialismo materialista que degrada las luchas humanas por una mejor organización social a una ramplona lucha material por la comida. Así en tomo polémico observa: "Bien, la lucha por la comida es una lucha de animales... Pero los hombres luchan – o al menos deberían hacerlo – sólo por ideas."[14]

Con esta cita se ilustra – y por ello también mencionamos a Farias Brito aquí – la tradición espiritualista e idealista a que antes nos referíamos como un impedimento para que muchos filósofos e intelectuales latinoamericanos puedan lograr un acceso libre de prejuicios al marxismo.

- En 1899 se funda en Santiago de Chile el Partido Socialista, teniendo como una de sus claras intenciones la articulación de una estricta demarcación teórica y práctica frente al anarquismo. Así

---

[12] Cfr. Alberto J. Plá, "Orígenes del Partido Socialista", en *Cuadernos del Sur* X (1986) 41-74.

[13] Cfr. Oscar Terán, "José Ingenieros o la voluntad de saber", en José Ingenieros, *Antimperialismo y nación*, México 1979, p. 17; y Sergio Bagú, *Vida de José Ingenieros*, Buenos Aires 1963, pp. 10 y sgs.

[14] Raimundo Farías Brito, *A Filosofía Moderna*, Ceará 1899, pp. 47 y sgs.; y Geraldo Pinheiro Machado, *A Filosofía no Brasil*, São Paulo 1976, pp. 72 y sgs. Recordemos que en 1887 el poeta y ensayista brasileño Tobias Barreto (1839-1889) había hecho ya una breve alusión a Marx en su obra *Estudios Alemães*, al citarle como el más valiente crítico de la economía en el siglo XIX. Para otras menciones de Marx de este tipo, esto es, sin mayor valor filosófico, en intelectuales latinoamericanos y, especialmente, brasileños de esta época pueden consultarse: Leandro Konder, *A derrota da dialéctica. A recepçâo das idéias de Marx no Brasil, até o começo dos anos trinta*, Río de

se establece en el artículo primero del programa del partido que "el partido socialista es contrario al anarquismo."[15] Esta clara demarcación frente al anarquismo es igualmente uno de los puntos fundamentales en las explicaciones del llamado *Catecismo Socialista* que el mentor del partido, Alejandro Bustamante, escribió en 1900 para la formación de los militantes.[16]

- Carlos Baliño (1848-1926) funda en 1903, en La Habana, el "Club de Propaganda Socialista" que se propone como meta central de su actividad la "propagación de las ideas marxistas"; y que se consolida como el primer grupo conscientemente marxista en Cuba.[17] De este grupo surgirá primero, en 1904, el Partido Obrero Socialista de Cuba y luego, en 1906, el Partido Socialista de Cuba que adhiere los principios teóricos de la II Internacional.[18] De Carlos Baliño nos ocuparemos más adelante.

- En 1910 fundó Emilio Frugoni (1880-1969) en Montevideo el "Centro Socialista Carlos Marx". Este centro entendió su actividad y función en el sentido de un centro de formación para la clase trabajadora del país, y esto le lleva a constituirse en ese mismo año de su creación en un Partido Socialista.[19]

- En 1911 se crea en México el Partido Obrero Socialista con la decisiva participación del emigrado alemán Paul Zierold quien, entre otras tareas, asume la edición del órgano del partido, el periódico *El Socialista*. Como expresión de la orientación de este órgano cabe mencionar que se publicó siempre con la sentencia de Marx en la portada: "La emancipación de la clase trabajadora debe ser conquistada por la misma clase trabajadora."[20]

- En 1912, a consecuencia de las crecientes tensiones ideológicas en el seno del Partido Socialista Argentino, se funda en Buenos Aires un "Centro de Estudios Carlos Marx" que reúne las fuerzas más radicalizantes del partido con la finalidad de elaborar claramente la posición marxista del

---

Janeiro 1988, pp. 67 y sgs.; y Pablo González Casanova, "Os pioneiros do marxismo na América Latina", en *Ensaio* 15/16 (1986) pp. 129-152.

[15] "Programa del Partido Socialista", en Eduardo Devés/Carlos Díaz (eds.), *El pensamiento socialista en Chile. Antología 1893-1933*, Santiago de Chile 1987, p. 66.

[16] Cfr. Alejandro Bustamante, "Catecismo Socialista", en E. Devés/C. Díaz (Eds.), *El pensamiento socialista en Chile. Antología 1893-1933*, Santiago de Chile 1987, pp. 70-80

[17] Cfr. Juan Manuel de la Serna, "Génesis y perfil del movimiento obrero en el Caribe", ed. cit.; p. 331; y Ramón Rodríguez Salgado, "Estudio de las publicaciones marxistas en Cuba y su labor en la difusión de la filosofía en la república mediatizada", en *Revista Cubana de Ciencias Sociales* 13 (1987) pp. 19 y sgs.

[18] Cfr. José Rivero Muñiz, *El movimiento laboral cubano durante el período 1906-1911*, Las Villas 1962, pp. 123 y sgs.

[19] Cfr. Julio Godio, *Historia del movimiento obrero latinoamericano*, tomo 1, San José 1985, pp. 145 y sgs.

[20] Cfr. Gastón García Cantú, *El socialismo en México. Siglo XIX*, México 1969, p. 130

mismo. Entre los nombres de los iniciadores de este círculo de estudios se encuentra el de Vittorio (o Vitorio) Codovilla (1894-1970) sobre quien hablaremos en el próximo capítulo.[21]

- Luis Emilio Recabarren (1876-1924) funda en 1912 el Partido Obrero Socialista de Chile, que encarna la línea política del ala radical de la Segunda Internacional, como se desprende del programa y de las declaraciones de principio.[22] Ambos fueron redactados por Recabarren. En el tercer capítulo nos ocuparemos de Luis Emilio Recabarren.

- En 1916 se crea en Bogotá el Partido Obrero que se define como socialista y sostiene en su programa el principio de la lucha de clases.[23]

- A más tardar desde 1895-1896 comienza en América Latina la recepción del marxismo en ambientes intelectuales declaradamente positivistas. Es decir, desde que Juan Bautista Justo comienza su traducción de *Das Kapital* y José Ingenieros publica su escrito *¿Qué es el socialismo?*, a más tardar desde este momento, entra el marxismo en círculos de intelectuales que lo ven desde una perspectiva cientificista del mundo y de la sociedad y que, sin rechazarlo, sí intentaron incorporarlo a su visión o transformarlo desde ella. Con ello se inicia un difícil esfuerzo de síntesis que dará frutos más o menos logrados y que se extenderá prácticamente hasta finales de la década de 1920. Por su importancia central para los fines de nuestro trabajo, le dedicaremos a este encuentro entre marxismo y positivismo una atención especial en este capítulo. Allí pues se encontrarán los detalles correspondientes al contexto social y cultural de este fenómeno receptivo.

- Hay tres fenómenos que, aunque tenga que ser muy sumariamente, queremos mencionar aquí todavía porque, si bien no pertenecen a la historia de la recepción filosófica del marxismo en sentido estricto, nos pueden ayudar sin embargo a comprender mejor el contexto social y político en que tiene lugar su recepción en América Latina en esta época. Son los siguientes:

1) La industrialización; como el hecho de la fundación de partidos socialistas obreros hace ya suponer, la etapa estudiada cae en los años en los que en América Latina se va formando la clase obrera y, en concreto, el proletariado industrial. Y este fenómeno social es a su vez una

---

[21] Cfr. Partido Comunista de la Argentina (ed.), *Esbozo de historia del Partido Comunista de la Argentina*, Buenos Aires 1947. p. 16.
[22] Cfr. "Programa y reglamento del Partido Obrero Socialista. Exposición de Principios", en Eduardo Devés/Carlos Díaz (eds.), *op. cit.*; pp. 116 y sgs.; y Adolfo Sánchez Vásquez, "El marxismo en América Latina", en *Dialéctica* 19 (1988) p. 15.
[23] Cfr. Gerardo Molina, *Las ideas socialistas en Colombia*, ed. cit.; pp. 200 y sgs.

consecuencia directa del proceso de industrialización puesto en marcha hacia finales del siglo XIX y comienzos del XX por la aceleración de la inversión de capitales extranjeros en la región. Como ilustración de este proceso en cuyo transcurso por cierto los sectores claves de la economía latinoamericana pasan a manos de consorcios extranjeros, valgan ahora estos tres ejemplos: a) En la Argentina las inversiones inglesas pasan de la cantidad de 191.000.000 de libras, en el año de 1895, a la cifra de 480.000.000 en 1913;[24] b) En Chile subieron las inversiones norteamericanas de 5.000.000 de dólares, en 1900, a la cantidad de 200.000.000 en 1914;[25] y c) En Cuba se cuadruplican las inversiones de las empresas norteamericanas en los primeros doce años después de la independencia formal de España, y así asciende ya en 1914 al volumen de 300.000.000 de dólares.[26]

En conexión con este proceso de industrialización forzado por la creciente penetración del capital extranjero se da el fenómeno de una urbanización descontrolada que conlleva, entre otras de sus fatales consecuencias, a la creación de zonas marginales de miseria cada vez mayores. Aunque es cierto, por otra parte, que este fenómeno también está vinculado a la llamada explosión demográfica que comienza precisamente en estos mismos años. Recordemos que entre 1850 y 1920 se triplica la población en América Latina.[27] O sea que la formación de una clase obrera urbana tiene que ser considerada también a la luz de este último proceso.[28]

2) La revolución Mexicana (1910) es un acontecimiento que, independientemente de la interpretación ideológica que de él se haga, tiene que ser reconocido como un movimiento social de profundas repercusiones continentales, pues con él se "inicia prácticamente la revolución social latinoamericana".[29]

---

[24] Cfr. Carlos M. Rama, *Historia de América Latina*, Barcelona 1978, p. 174.
[25] Cfr. Hernán Ramírez Necochea, *Historia del imperialismo en Chile*, La Habana 1966, pp. 216-217
[26] Cfr. Carlos M. Rama, *Historia de América Latina*, ed. cit.; p. 171; Cleona Lewis, *America's Stake in international Investment*, Washington 1938, p. 606; y Julio Le Riverend, *Historia económica de Cuba*, Barcelona 1972, pp. 205 y sgs.
[27] Cfr. Enrique Ruiz García, *América Latina hoy*, Vol. 1, Madrid 1971, pp. 28 y sgs.
[28] Para complementar la exposición histórica de los procesos señalados puede consultarse: Gustavo Beyhaut, *Raíces contempóraneas de América Latina*, Buenos Aires 1964; Agustín Cueva, *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, México 1977; Federico Debuyst, *La población en América Latina*, Madrid 1961; Jaime Dorselaer/Alfonso Gregory, *La urbanización en América Latina*, 2 Vol., Madrid 1962; André Gunder Frank / Rodolfo Puigross / Ernest Laclau, *América Latina, feudalismo y capitalismo*, Bogotá 1972; Tulio Halperin Donghi, *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid 1972; Françoise Pérus, *Literatura y sociedad en América Latina*, La Habana 1976, especialmente pp. 45-66; Gerhard Sandner/Hans-Albert Steger, *Lateinamerika*, Frankfurt 1973; Enrique Semo, *Historia del capitalismo en México*, México 1975; Luis Vitale, *Interpretación marxista de la historia de Chile*, Santiago de Chile 1962; Leopoldo Zea, *América en la historia*, Madrid 1970; y *Latinoamérica: Emancipación y neocolonialismo*, Caracas 1971, especialmente pp. 151-162. Ver también: Gustavo Beyhaut (ed.), *Süd- und Mittelamerika II. Von der Unabhängigkeit bis zur Krise der Gegenwart*, en *Fischer Weltgeschichte*, Vol. 23, Frankfurt/M. 1965.
[29] Carlos M. Rama, *Historia de América Latina*, ed. cit.; p.156

Lo acertado de este juicio de Carlos M. Rama sobre la Revolución Mexicana puede verse ya en el hecho de nuestra historia social que nos enseña cómo el proceso de la Revolución Mexicana implica, en efecto, un giro de primera importancia en la dinámica social del subcontinente en cuanto que marca la superación del mutualismo inspirado en la teoría social de Proudhon por el movimiento sindical obrero como forma de organización para la lucha efectiva, a nivel económico y político, contra el sistema capitalista.[30]

3) La influencia del anarquismo en los movimientos obreros y campesinos latinoamericanos; hay que reconocer en efecto que en esta etapa no es el socialismo marxista, sino más bien el anarquismo y el anarcosindicalismo los que realmente ejercen una influencia casi hegemónica en los movimientos sociales obreros y campesinos del continente. Es más, la dominante anarquista se extenderá incluso hasta finales de la década de 1920; o sea que ni siquiera la impronta de la Revolución Rusa llega a poner fin a la presencia dominante del anarquismo.[31]

2.3. Tránsito a la exposición de la recepción filosófica del marxismo

En base a estos datos que acabamos de ofrecer, es fácil ver que lo característico de la recepción del marxismo en estos años en América Latina es que acontece por medio de una especie de vía doble cuyos momentos se desarrollan prácticamente en forma paralela.

Pues por una parte constatamos en la fundación de partidos obreros socialistas la aparición de una vía política en sentido estricto, que será la vía por la que se intentará sobre todo el deslinde

---

[30] Cfr. Francie R. Chassen, "El movimiento obrero y la revolución mexicana", en *Latinoamérica* 7 (1974) 181-206; así como Arnaldo Córdova, *La ideología de la Revolución Mexicana*, México 1973, y su artículo "La filosofía de la Revolución Mexicana" en AAVV, *La filosofía actual en América Latina*, México 1976, pp. 33-54; Federico Reyes Heroles, "La revolución mexicana como expresión del nacionalismo latinoamericano" en *Nuestra América* 4 (1985) pp. 29-38; y Jesús Silva Herzog, *Breve Historia de la Revolución Mexicana*, México ²1972

[31] Sobre el anarquismo en América Latina puede consultarse: John W. F. Dulles, *Anarquistas e Comunistas no Brasil (1900-1935)*, Río de Janeiro 1977; Julio Godio, *Historia del movimiento obrero latinoamericano*, tomo 1, ed. cit., especialmente pp. 108-140; Alfredo Gómez, *Anarquismo y anarcosindicalismo en América Latina*, ed. cit.; Iaácov Oved, *El anarquismo y el movimiento obrero en Argentina*, Buenos Aires 1978; y Aco do Brasil (ed.), *Historia da clase operária no Brasil*, São Paulo 1978, especialmente pp. 26 y sgs. En este punto no comparto pues el juicio del historiador Max Zeuske que sostiene que el anarquismo desaparece practicamente a más tardar con el impacto de la Revolución Rusa. Sus palabras son éstas: "El influjo del anarquismo y del anarcosindicalismo decayó pues ya en el transcurso de la Primera Guerra Mundial y no sobrevivió la prueba histórica de 1917. Max Zeuske, "Die ideologische Entwicklung der Arbeiterklasse in Lateinamerika bis zur Großen Sozialistischen Oktoberrevolution", en A. Dessau (Ed.), *Politisch-ideologische Strömungen in Lateinamerika*, Berlin 1987, p. 197.

ideológico a nivel de programa político. Y dada la circunstancia de que en estos años el anarquismo y/o el anarcosindicalismo eran la fuerza realmente dominante en los medios obreros latinoamericanos, este deslinde ideológico por parte marxista se concretizará de manera muy especial en el sentido de un combate ideológico contra el anarquismo o el anarcosindicalismo.

De suerte que si una cabal historia de la recepción del marxismo en América Latina requeriría en la primera etapa una investigación a fondo de las posibles mezclas con el socialismo utópico, en este segundo período habría que estudiar muy detalladamente las relaciones entre el marxismo y el anarquismo. Pero es obvio que, por la orientación que le hemos dado al presente trabajo, este aspecto del tema no puede ser investigado aquí. Hay que decir además que la cosecha filosófica del debate entre anarquistas y marxistas es más bien escasa.[32]

Como representantes de la recepción clara del marxismo por vía de la actividad política de partido hemos citado expresamente tres nombres. Los del cubano Carlos Baliño y del chileno Luis Emilio Recabarren, que volveremos a mencionar en la tercera etapa como fundadores de los Partidos Comunistas de sus respectivos países; y el del argentino Juan B. Justo en quien queremos detenernos por dos razones.

La primera es que Justo es representante de un socialismo reformista liberal, que es visto por marxistas "ortodoxos" como una versión de la ideología burguesa que hay que combatir. O sea que en este sentido la figura de Justo nos ayuda a precisar que a nivel político la recepción de la especificidad del marxismo en lo que aquí llamamos "el conflicto de los socialismos" no se reduce en modo alguno al enfrentamiento diferenciante con el anarquismo, sino que abarca asimismo la lucha contra las formas reformistas y liberales de socialismo que aparecen también en estos años en muchos países latinoamericanos como resultado de la resonancia que van encontrando algunas de las posiciones de la II Internacional.[33]

---

[32] Como ejemplo de documentación del tono de este debate se puede aducir el artículo de Luis Emilio Recabarren, de 1904, titulado "Anarquismo y anarquía", en Luis Emilio Recabarren, *Escritos de Prensa*, Vol. 1, (1898-1905), Santiago de Chile 1986, p. 86. Ver también: Eduardo Devés / Carlos Díaz (eds.), *op. cit.;* pp. 50 y sgs.; Alfredo Gómez, *op. cit.;* pp. 56 y sgs., y 136 y sgs.; Constantino Láscaris, *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica*, San José 1984, p. 191; y María Elena Rodríguez Ozán, "Immigración, surgimiento del movimiento obrero y emergencia de las clases medias, en Instituto Panamericano Geografía e Historia (ed.), *El pensamiento latinoamericano en el siglo XIX*, México 1986, pp. 201-208.

[33] Que los marxistas buscan clarificar su propia posición combatiendo tanto a los anarquistas como a los socialistas reformistas, se puede comprobar en este testimonio de Germán Avé-Lallemant, marxista alemán afincado en Buenos Aires, que en 1905 escribe: "...los elementos realmente impulsantes en el Partido Socialista son ideólogos burgueses que no están dispuestos a traspasar un determinado Rubicón, ni pueden tampoco. De ahí su turatismo... Por contra los anarquistas disponen aquí de una audencia muy importante...", en *Die Neue Zeit* 23 (1905) 454. Ver también: Max Zeuske, *op. cit.*; pp. 197 y sgs. Y para una visión panorámica de la problemática de reforma y revolución en la

La segunda razón es que Juan B. Justo es, además de político y tribuno popular, un pensador que, entendiéndose marxista, trata de responder a las urgencias que le plantea su realidad nacional, combinando el marxismo con el positivismo. Pero, como se ve, con esta segunda razón entramos ya en la otra vía por la que discurre la recepción del marxismo en América Latina durante este período.

Por otra parte hay que constatar entonces lo siguiente: Esta etapa se caracteriza a la vez por el creciente interés que va encontrando el marxismo en círculos intelectuales latinoamericanos, especialmente en aquellos que conocemos como próximos a la filosofía del positivismo latinoamericano. Y entre los positivistas latinoamericanos este interés llega a ser tan significativo que, para muchos de ellos, el marxismo o, más exactamente, la teoría social del marxismo se convertirá en un punto de referencia propio. Este peculiar planteamiento, cuyo desarrollo está también esencialmente vinculado con el nombre de José Ingenieros, es el que queremos examinar a continuación como modelo de la recepción filosófica del marxismo.

2.4. Exposición de la recepción filosófica del marxismo: el encuentro entre el marxismo y el positivismo

2.4.1. Introducción

Como nota introductoria es oportuno recordar que el primer encuentro entre marxismo (o socialismo) y positivismo en América Latina lleva sin embargo el signo inequívoco de una confrontación polémica. Así, por ejemplo, se comprueba en México, donde hacia 1880, en el marco de la campaña en favor de la defensa de la inviolabilidad de la propiedad privada, los positivistas mexicanos atacan violentamente las ideas y los planteamientos del "socialismo alemán", alegando para ello el argumento de que representan un claro peligro para los fundamentos del estado y del orden social establecido.

---

filosofía política latinoamericana hasta nuestros días consúltese: Abelardo Villegas, *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, México 1972.

Y no carece de interés dejar apuntado que los positivistas mexicanos – que en América Latina constituyen a su vez una excepción porque toman partido por un régimen conservador y dictatorial, en su caso concreto, apoyando la dictadura de Porfirio Díaz (1830-1915) – en dicha campaña en pro de la propiedad privada designan al "socialismo alemán" con el significativo nombre de "comunismo rojo", para diferenciarlo del "comunismo negro" defendido por grupos cristianos o católicos que, al mismo tiempo que los socialistas, subrayaban la hipoteca social de toda propiedad privada y reclamaban por eso una redistribución social de los bienes a favor de los pobres, basándose en la tradición social de los Santos Padres de la iglesia.[34]

Pero opuesto a este desarrollo del positivismo en México nos encontramos al positivismo argentino que desde sus comienzos más remotos intenta cumplir una función social progresista, convirtiéndose incluso en elemento sustentador de movimientos de reforma social y política. En el marco histórico de la Argentina de la década de los años 80 y 90 del siglo pasado asistimos así a la cristalización de un positivismo muy especial que va a dar el tono para el desarrollo del positivismo que hoy identificamos como característico de América Latina – justo porque es la línea que se impone en otros países del continente – y que se distingue por su esfuerzo de colocarse a la cabeza del movimiento transformador de las sociedades latinoamericanas.[35] Precisando lo específico de

[34] Cfr. Leopoldo Zea, *El positivismo en México*, México 1968, p. 290 y sgs.; *El positivismo y la circunstancia mexicana*, México 1985, pp. 46 y sgs., 92 y sgs., y 113 y sgs.; así como Gastón García Cantú, *El socialismo en México, Siglo XIX*, México 1969, pp. 53 y sgs. Sobre el carácter específico del positivismo en México pueden consultarse además: Arturo Ardao, "Juarez en la evolución ideológica de México"; y "Asimilación y transformación del positivismo en Latinoamérica", en *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas*, Caracas 1978, pp. 89-97 y 99-100 respectivamente; Samuel Ramos, "Historia de la filosofía en México", en *Obras Completas*, Vol. 2, México 1976, pp. 196 y sgs.; José María Romero Baró, *El positivismo y su valoración en América*, Barcelona 1989, pp. 75 y sgs.; y Ricardo Vélez Rodríguez, "Positivismo y realidad latinoamericana", en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* 18, 1984, pp. 61-71. De interés para este aspecto pueden ser igualmente los trabajos de: Constantin von Barloewen, *Werte in der Kulturphilosophie Nord- und Lateinamerikas*, Frankfurt 1989, especialmente el apartado dedicado al positivismo en México, pp. 324-327; y Günther Maihold, *Identitätssuche in Lateinamerika: Das indigenistische Denken in México*, Saarbrücken/Fort Lauderdale 1986, sobre todo el capítulo titulado "Der Positivismus", pp. 63-84.

[35] Cfr. Leopoldo Zea (ed.), *Pensamiento positivista latinoamericano*, Caracas 1981. Sobre el desarrollo concreto del positivismo en este sentido indicado en los distintos países latinoamericanos pueden consultarse los siguientes estudios: Jesús Julián Amurrio, *El positivismo en Guatemala*, Guatemala 1970; Arturo Ardao, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, Montevideo 1968; Joâo Cruz Costa, *O positivismo na Republica. Notas sobre a historia do positivismo no Brasil*, São Paulo 1956; A. Faúndez Rebolledo, *Le positivisme chilien 1850-1900. La pensée et l'action de Jorge et Juan Enrique Lagarrigue*, Paris 1981 (Ecole des hautes études en sciences sociales, thèse de doct. 3e cycle); Pablo Guadarrama, *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*, La Habana 1985, pp. 60-87; Constantino Láscaris, *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica*, San José 1984, pp. 133 y sgs.; Arturo Andrés Roig, *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*, Quito 1982, pp. 85-100; Augusto Salazar Bondy, "La filosofía contemporánea en el Perú", en *Cursos y Conferencias* 272 (1956) pp. 81-95; Ricaurte Soler, *El positivismo argentino. Pensamiento filosófico y sociológico*. Buenos Aires 1968; Max Wilson, "Reflexions sur l'Histoire des idées en Haiti – Le Positivisme, ses buts, ses resultats et ses malheurs", en Sociedad Venezolana de Filosofía (Ed.), *La Filosofía en América*, Vol. 1, Caracas 1979, pp. 115-120. En este contexto debe observarse lo siguiente: En la historia de las ideas filosóficas de América Latina ocupa el positivismo un puesto de primer orden; y esto – que nos parece indiscutible, independientemente de la valoración que queramos hacer de esta filosofía – no sólo en razón de que el positivismo es de hecho la filosofía que "oficialmente" substituye a la filosofía escolástica del período colonial sino también – y quizá fundamentalmente – porque se trata de una filosofía que supo

esta línea de desarrollo hay que añadir a lo dicho que lo característico radica precisamente en la superación de los prejuicios comunes frente al marxismo. Más claro todavía: La característica que realmente distingue a esta tendencia del positivismo latinoamericano se concretiza en el peculiar intento de asimilar planteamientos típicos del marxismo.

Los primeros pasos por el camino de este nuevo y audaz intento, si bien debe constar que se trata de pasos todavía muy tentativos e inseguros, se le pueden atribuir al argentino Alfredo Ferreira (1863-1938) quien desde 1897 publica artículos en la revista *La Escuela Positivista* donde se percibe ya el espíritu de querer unir en un mismo planteamiento elementos del positivismo y del socialismo (marxista). De notar es que en su intento Alfredo Ferreira no oculta sin embargo su clara preferencia por el positivismo, pues subraya siempre que la filosofía positivista, justo gracias a su fundamento científico, está en mejores condiciones que el socialismo para resolver de modo efectivo los problemas sociales que éste último ha sabido plantear con tanta claridad y convicción.

En esta misma línea hay que mencionar al filósofo Agustín Alvárez (1857-1914) que, cercano a la posición de Ferreira, se declara partidario de un socialismo difusamente caracterizado de humanista y moralista, pero de clara herencia positivista.[36]

El paso decisivo hacia el perfilamiento claro y la consolidación de esta peculiar tradición de pensamiento que alcanzará su punto culminante con el desarrollo del "socialismo positivo" en la obra de Justo e Ingenieros, lo da sin embargo Carlos Octavio Bunge (1875-1918) sobre la base de una concepción inspirada en el positivismo inglés y, más concretamente, en la posición de Herbert Spencer (1820-1903). Pues Bunge se esfuerza de manera explícita y detallada por explicar las consecuencias positivas que, a su juicio, se desprenden de la teoría social evolucionista de Spencer para el movimiento social reformador de las clases oprimidas. Y en el centro de su esfuerzo se

---

hacerse "filosofía práctica" al concretizar su presencia de manera efectiva en los distintos espacios de la vida pública de los países latinoamericanos. Esta importancia central del positivismo que se comprueba tanto en la historia social como en la ya mencionada historia de las ideas de nuestro continente, es evidente que tiene que ser vista a la luz de la coyuntura histórica que se perfila en América Latina en la época de las guerras de independencia. Y por esta conexión se explica que la tesis del desarrollo de un positivismo latinoamericano autóctono, es decir, de un positivismo que crece en América Latina ya antes de la influencia de A. Comte y que se desarrolla paralelo al de éste, haya podido encontrar amplia aceptación entre los historiadores de la filosofía del continente. Ver sobre esto: Alejandro Korn, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Buenos Aires 1983, pp. 199 y sgs.; José María Romero Baró, *op. cit.;* pp. 29 y sgs.; Ricaurte Soler, "Tradición, reflexión y enseñanza de la filosofía en Panamá", en *Tareas* (Panamá) 79 (1991), pp. 54 y sgs.; y Abelardo Villegas, *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*, Buenos Aires 1963, pp. 9 y sgs.

[36] Cfr. Ricaurte Soler, *El positivismo argentino. Pensamiento filosófico y sociológico,* Buenos Aires 1968, especialmente pp. 224-235; Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona 1976, en especial pp. 328-342; y para la exposición más detallada de los dos pensadores argentinos citados ver: Luis Farré / C. A. Lértora Mendoza, *La filosofía en la Argentina*, Buenos Aires 1981, pp. 57-81

encuentra el intento de ilustrar la necesidad histórica que le corresponde al momento de la lucha de clases, tan propagado por el socialismo marxista; reconociendo incluso que el momento de la lucha de clases representa el nivel en que el desarrollo histórico le opone el ideal humano de la igualdad al sistema opresor vigente. En este sentido escribe: "... a la aristocracia aprobiosa se opondrá una heroica tendencia igualitaria... las clases dominadoras inventaron antes el derecho a la desigualdad, las dominadas inventan ahora un derecho a la igualdad."[37]

Sobre este trasfondo continúa Bunge su diagnóstico señalando que la tendencia evolutiva histórica se concentra hoy precisamente en esa línea que van marcando los movimientos sociales del proletariado y del socialismo en general. No oculta Bunge sin embargo que, para él, el socialismo sigue siendo todavía un movimiento que, en su forma absoluta y radical, "carece de verdaderas bases científicas".[38] Además, para el sociobiologista argentino, la historia humana, es decir, el ser humano o sus formas sociales actuales no está preparado todavía para el socialismo, al menos en la forma radical que representa el comunismo marxista. Sobre esto nos dejó una frase que, vista en la constelación creada por el derrumbe de los llamados socialismos reales, da nuevamente qué pensar. La frase nos dice que si el socialismo absoluto llegase a conseguir su triunfo en forma de comunismo, éste "será tan pasajero y engañoso como el de la democracia moderna".[39]

Este diagnóstico de la coyuntura histórica es lo que lleva a Bunge a intentar una nueva redefinición del socialismo recurriendo al sistema filosófico de Spencer. Pero hay que decir que este recurso a Spencer no es acrítico. Bunge no acepta, por ejemplo, las consecuencias del socialdarwinismo europeo ni, más concretamente, las tendencias mecanicistas del spencerismo. Esto es decisivo; y por eso busca la salida en un biologismo sociológico de cuño propio que se caracteriza precisamente por lanzar una interpretación de la tesis del fundamento biológico de la historia y de la sociedad que no contradiga la idea de la autonomía del nivel socio-económico defendida por el materialismo histórico.[40]

Bunge rechaza en consecuencia toda aplicación mecánica de las leyes biológicas al orden de lo social, porque éste ámbito de lo real tiene el eje de su desarrollo en los fenómenos de la conciencia social. Lo cual significa que la sociedad es ciertamente de origen biológico, pero que su desarrollo

---

[37] Carlos Octavio Bunge, "La evolución del derecho y de la política", en *Revista de Filosofía* (Buenos Aires) 1 (1918), p. 49.
[38] Carlos Octavio Bunge, "El problema del porvenir del derecho", en *Revista de Filosofía* (Buenos Aires) 2 (1918), p. 117.
[39] Carlos Octavio Bunge, *Ibid.;* pp. 178 y sgs.
[40] Cfr. Carlos Octavio Bunge, *Principios de psicología individual y social*, Buenos Aires 1903; *Nuestra América. Ensayo de psicología social*, Buenos Aires 1918; y *Estudios filosóficos*, Buenos Aires 1919.

específico está impulsado por una fuerza cuya dinámica implica un sistema propio y peculiar de determinantes no meramente biológicas.[41]

En razón de este giro innovador el biologismo sociológico de Bunge puede muy bien ser considerado como un ejemplo del proceso teórico mediante el cual el positivismo latinoamericano crea las condiciones para un encuentro productivo con el marxismo. Por eso nada tiene de casual ni de arbitrario que sea el biologismo sociológico de Bunge el primer planteamiento del positivismo latinoamericano al que normalmente se recurre para sostener la tesis de que "... en Europa el darwinismo sociológico favoreció las tendencias sociales reaccionarias, racistas y fascistas; en tanto que en la Argentina, el darwinismo "filosófico" favoreció las tendencias sociales progresistas y socialistas."[42]

Con todo, y a fin de evitar cualquier malentendido posible, hay que dejar constancia de que Carlos Octavio Bunge no debe ser considerado como el primer representante del "socialismo positivo" latinoamericano. Pues mirando con detención su planteamiento se descubrirá con claridad que su recurso a elementos de la teoría materialista de la historia del marxismo es extremadamente puntual y vago. Se comprobará asimismo que la concepción política que Bunge elabora mediante la incorporación de algunas ideas de la filosofía social marxista en su posición biologista, es una concepción que, en definitiva, se encuentra mucho más cercana a Spencer que a Marx.[43]

Muy diferente es sin embargo el caso de Juan Bautista Justo y de José Ingenieros. Pues, aunque ambos continúan en cierto modo la línea de Bunge, son ellos los que tienen que ser reconocidos como los verdaderos fundadores de la tradición del "socialismo positivo". En ambos, como trataremos de mostrar a continuación, el marxismo, es decir, la teoría materialista de la historia de Marx va a ser reconocida como el nuevo horizonte teórico y político que hay que asumir sistemáticamente para poder lograr la formulación explícita de la convergencia entre marxismo y positivismo que caracterizará precisamente al modelo del "socialismo positivo".

---

[41] Cfr. Carlos Octavio Bunge, *Estudios filosóficos*, Buenos Aires 1919, pp. 11 y sgs.
[42] Ricaurte Soler, *El positivismo argentino. Pensamiento filosófico y sociológico*, Buenos Aires 1968, p. 183.

2.4.2. Juan Bautista Justo

Consideramos entonces que la obra del argentino Juan Bautista Justo marca, en sentido estricto, el comienzo explícito de esta tradición tan específica de la historia de las ideas de América Latina en la que se da forma al encuentro constructivo entre marxismo y positivismo.

Con el planteamiento de esta tesis me opongo, como es obvio, al juicio de Coroliano Alberini (1886-1960) sobre Justo; juicio que considero que tiene su parte de responsabilidad en el desinterés de la filosofía latinoamericana por la obra y la persona de Justo. He aquí el pasaje completo donde Alberini no sólo nos ofrece su juicio sino también el contexto socio-histórico del mismo: "La admirable prosperidad económica de Buenos Aires dio ocasión para la fundación de un partido socialista: su representante teórico más distinguido y eminente fue un hombre de excelentes cualidades, pero de mínima sensibilidad para la filosofía. Me refiero al doctor Juan B. Justo que no ocultó en modo alguno su desprecio por la filosofía y prefirió confesarse partidario del más ingenuo "realismo ingenuo" porque era fácilmente comprensible y, como creía él, democrático. Los otros sistemas filosóficos le parecían, por el contrario, demasiado aristocráticos. Como se ve, éstas son conclusiones que recuerdan un poco la crítica filosófica de ciertos marxistas rusos."[44]

Es obvio que la discusión detallada del trasfondo y del interés ideológico de este juicio de Alberini nos alejaría de la intención de nuestro trabajo. Por eso tendrá que bastar aquí con mencionarlo como ejemplo representativo de la tendencia "normal" en la historiografía "oficial" de la filosofía latinoamericana a descalificar y a desacreditar filosóficamente al marxismo o a autores marxistas con juicios globales. Esta tendencia es la que conduce – recordémoslo de paso – a la situación de las omisiones "naturales" del marxismo en las historias de la filosofía latinoamericanas, que ya criticábamos en la introducción del presente trabajo.

A diferencia de Coroliano Alberini pensamos que Juan Bautista Justo tiene merecido un lugar muy importante en la historia de la filosofía latinoamericana, y muy especialmente en el campo de la

---

[43] Cfr. Carlos Octavio Bunge, "El problema del porvenir del derecho", en *Revista de Filosofía* (Buenos Aires) 2 (1918), pp. 172 y sgs.

[44] Coroliano Alberini, *Die deutsche Philosophie in Argentinien*, Berlin 1930, p. 56. Dejemos apuntado que este libro de Alberini está compuesto por las conferencias que dictó en su viaje de 1930 por Alemania en varias universidades alemanas, entre ellas Berlin y Hamburgo.

recepción filosófica, en sentido estricto, de la teoría marxista en América Latina.[45] En el capítulo cuarto de este estudio expondremos ampliamente cómo José Carlos Mariátegui, con su fundado y rico esbozo de un programa para la inculturación del marxismo en América Latina, le ha disputado siempre a Justo el título del "primer marxista de América."[46] No obstante, y sin ánimos naturalmente de disminuir los méritos de Mariátegui, creemos que hay razones para hacerle justicia a Justo como el primero que introduce el marxismo en el ámbito cultural latinoamericano de una forma sistemática. Pues, a pesar de su heterodoxia y de sus inconsecuencias o inconsistencias teóricas, tan recalcadas por marxistas de otra observancia y sobre las que hablaremos a continuación, es indudable que Juan Bautista Justo vió y aceptó el marxismo como el principio teórico rector de su actividad política socialista, siendo precisamente esta vinculación doctrinal y política al marxismo la que le permitió imprimir a su base teórica positivista una nueva orientación social. Es más, él redefine, desde el marxismo, su posición positivista. Por eso se puede afirmar que Justo no evoluciona desde el positivismo de Spencer o el evolucionismo de Darwin hacia posiciones socialistas marxistas; y no lo hace porque lo específico en su planteamiento consiste en que se apropia paralelamente el programa socialista del marxismo e intenta consiguientemente abrir caminos nuevos que le permitan combinar el positivismo con la causa del proletariado.[47]

Por otro lado no se puede perder de vista lo siguiente: Por aceptar el marxismo desde el horizonte de una mentalidad claramente anclada en el positivismo, Justo se abre al marxismo sobre la base de determinadas reservas teóricas que conducen a que finalmente su aceptación de la teoría marxista sea sólo parcial. En nombre de su matriz positivista va a rechazar por ello no solamente todo lo que indique sistematización cerrada en el marxismo, sino que juzgará como superados o como poco científicos elementos concretos de la teoría marxista de la sociedad, como por ejemplo la teoría de

---

[45] Sobre el lugar que le correspondería a Justo en una historia de la filosofía latinoamericana – desgraciadamente todavía por escribir – puede verse: Enrique Dussel, "Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina", en *Universidad de Santo Tomás* (Ed.), *op. cit.; p*p. 405-436.
[46] Así reza el calificativo que le ha dado el italiano Antonio Melis. Cfr. Antonio Melis, "Mariátegui, el primer marxista de América", en *Centro de Estudios Latinoamericanos* (Ed.), *Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, Nº 95, México 1979. Publicado también en: *Casa de las Américas* 8 (1968).
[47] Este intento es el argumento central aducido por aquellos autores que consideran una falsedad histórica la designación de Mariátegui como el primer marxista de América. Cfr. Robert Paris, *La formation ideologique de José Carlos Mariátegui* (Ecole Pratique des Hautes Etudes, thèse de doct. 3e cycle), Paris 1969, pp. 3 y sgs. Esta tesis está traducida al español con el título de *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, México 1981. Ver también Oscar Terán,"Mariátegui: Decir la nación", en *Nuestra América* 2 (1980), pp. 21 y sgs. Debe observarse que la tesis de estos autores supone la idea de que en el marxismo nadie puede referirse a un canon con valor paradigmático que permita juzgar determinados planteamientos contextuales como no marxistas. No compartimos del todo esta idea, ya que sí pensamos que en el marxismo hay algo así como un núcleo identificable que permite a su vez juzgar cómo se va continuando dicha tradición. Y por eso creemos que en cierta forma es justificado darle a Mariátegui ese título. Pero sobre esto volveremos más adelante.

la plusvalía que Justo considera una alegoría ingeniosa que sirve para ilustrar el hecho de la explotación capitalista, pero que no por ello debe ser elevada a ley científica de validez universal.[48]

A la luz de esta "ambivalencia" se perfila con claridad que la significación que atribuimos a la obra de Justo, no se explica por su valor de repetición ni de difusión del materialismo histórico como sistema con la clave científica para dar la única explicación válida de la historia humana. Pues Justo no quiso ser partidario de una ciencia de la historia que fuese dogmáticamente interpretada. Y el hecho de que Justo, para fundamentar ese esfuerzo, recurra a su propia interpretación del positivismo como base de una teoría de la ciencia abierta, no debería ser un argumento para condenarlo y excomulgarlo, aduciendo precisamente que es uno de esos "intelectuales que conocen el marxismo sólo de segunda mano o que lo malentienden, y que desprecian conscientemente sus fundamentos filosóficos..."[49]

Y consideramos que tal reproche no debe ser válido como argumento porque sucede que el intento de Justo consiste precisamente en ese querer vincular constructivamente marxismo *y* positivismo. Lo cual, obviamente, supone un esfuerzo de corrección mutua.

Así, por una parte, apela Justo a la fundamental significación de la praxis como instancia de verificación de los conceptos científicos, para erradicar de este modo el misticismo de la concepción positivista de la ciencia. Aquí tenemos, por lo demás, el contexto mayor en que debe ser vista su defensa del "realismo ingenuo", que citaba y criticaba antes Coroliano Alberini. Y lo menciono para aclarar que, vista en su contexto, la defensa del "realismo ingenuo" tiene mucho de crítica a una ciencia que se convierte en un asunto esotérico y accesible por consiguiente sólo a un grupo elitista de iniciados. Para Justo la ciencia tiene que ser controlable por las instancias democráticas.[50] En lo esencial el alegato de Justo en favor de un "realismo ingenuo" debe ser entendido como crítica de la mística y del absolutismo en el ámbito del trabajo científico. Pero volvamos a nuestro tema.

Por otra parte tenemos que Justo recurre al mismo tiempo a la teoría de la evolución para recalcar el carácter abierto y evolutivo de toda teoría de interpretación de la historia que se pretenda científica. Y desde esta óptica critica concretamente la constitución del marxismo, y en especial del materialismo histórico, en un dogma, en un sistema cerrado de leyes abstractas con la explicación definitiva del enigma de la humanidad.

---

[48] Cfr. Juan B. Justo, *Teoría y práctica de la historia*, Buenos Aires ^{2}1915, pp. 210 y sgs.
[49] Max Zeuske, *op. cit.; p*. 202.

Si se tiene en cuenta esta doble herencia del planteamiento de Justo, creemos que es evidente que el siguiente juicio del historiador italiano Sarti se acerca más a la verdad que el anteriormente citado de Max Zeuske: "... Justo acoge el marxismo como base ideológica de su campaña contra la miseria y la injusticia social; pero no hace un dogma de él, ni dudó en criticarlo o adaptarlo a las exigencias de la realidad argentina."[51]

Que para Justo sin embargo ese esfuerzo de crítica y de adaptación del marxismo a la luz de las necesidades de la realidad argentina no quiere decir otra cosa sino el intento de sintetizar marxismo *y* positivismo, se hace patente tanto en su obra titulada *Teoría y práctica de la historia*, y publicada en 1909 en Buenos Aires, como en su libro *La teoría científica de la historia y la política argentina*, de 1915, y publicado igualmente en Buenos Aires. Es cierto que estas dos obras, como su propio autor subraya, no son tratados de filosofía que tengan como finalidad la elaboración sistemática explícita de la ambicionada síntesis entre marxismo y positivismo. Pero sí muestran de modo ejemplar que Justo es lo que hoy llamaríamos un filósofo social y/o un filósofo de la historia preocupado precisamente por llevar a cabo el experimento de entender y de complementar científicamente la teoría marxista de la sociedad y de la historia a partir de las bases de un positivismo evolucionista de cuño spenceriano.

En su obra fundamental, especialmente en el capítulo segundo de la misma donde se discute la cuestión de la adecuada comprensión de las leyes históricas, Justo acepta las nociones y consecuencias que se desprenden de la crítica marxista a la economía política, considerando que la perspectiva social y económica es la que nos da la clave para la explicación de las causas de la desigualdad y de la injusticia en la historia de la humanidad. Sólo que Justo quiere hacer valer a la vez que la teoría marxista anda necesitada de una complementación porque en ella se ha pasado por alto que el proceso histórico humano esta enraizado en la dinámica de las fuerzas y necesidades biológicas.[52] Pues, dado que para Justo el hombre "tiene que ver en la biología la base de su historia",[53] la lucha de clases debe ser inscrita consiguientemente en el horizonte de la lucha por la existencia.

---

[50] Cfr. Juan B. Justo, "El realismo ingenuo", en J. B. Justo, *Obras Completas*, Vol. IV, Buenos Aires [5]1947, pp. 255 y sgs.
[51] Sergio Sarti, *Panorama della filosofía ispanoamericana contemporanea*, Milán 1976, p. 324. En sentido muy semejante juzga la obra de Justo el historiador de la filosofía Alain Guy. Cfr. su obra *Panorama de la philosophie ibéro-américaine*, Génève 1989, p. 182.
[52] Cfr. Juan B. Justo, *Teoría y práctica de la historia*, Buenos Aires [2]1915, pp. 9 y sgs.
[53] Juan B. Justo, *Ibid.;* p. 9.

Es indudable que sosteniendo este punto de vista Justo se aproxima a las posiciones del darwinismo social, desarrolladas en Europa ya en los tiempos de Marx y Engels. No puede extrañar entonces que marxistas ortodoxos subrayen este hecho y, calificando a Justo de defensor del darwinismo social, lo expulsen de la tradición marxista.[54] Pero si se parte, como Marx y Engels, de la idea de que la crítica marxista del darwinismo social se concentra sobre todo en la denuncia del intento de transferir mecánicamente teorías de la naturaleza orgánica a la sociedad o de querer "subsumir bajo una única ley natural general"[55] todo el desarrollo de la historia humana, es difícil entonces compartir esa condenación de Justo como representante del darwinismo social. Pues el planteamiento de Justo no persigue la reducción de la historia humana a la biología y sus leyes. Al contrario, apuntando en la dirección indicada por Marx y Engels, Justo confirma el carácter irreductible de la novedad implicada en la historia humana al recalcar que se trata de una historia cuyas bases reales efectivas son el trabajo y la técnica. Dicho en otros términos: Según Justo la historia humana propiamente dicha empieza con el empleo del trabajo y de la técnica, y esto en vistas a sobrepasar lo biológicamente necesario. De aquí que Justo conceda que el trabajo humano y social representa el punto en el que historia y biología se separan en el desarrollo de la humanidad. He aquí los términos con que Justo precisa su posición: "El trabajo humano es lo que subordina la Historia a la biología y al mismo tiempo la separa de ésta. La subordina, porque el esfuerzo productivo del hombre obedece a los apetitos animales como estímulo inicial, y tiende ante todo a la satisfacción de las necesidades primordiales... la separa, porque la técnica es el arte del hombre, que la hace consciente e intencionalmente. Así que se mira la Historia libre de los velos y postizos con que la ocultan y desfiguran la leyenda y la tradición, se ve que tiene en la técnica su fundamento propio."[56]

Esta aclaración de Justo, en mi opinión, está en la línea de la posición defendida por Engels en el siguiente texto: "La diferencia esencial entre la sociedad humana y la animal está en que los animales, cuando mucho, *juntan*, mientras que los hombres *producen*... La producción de los hombres alcanza así a un cierto nivel un grado tan alto que no se producen solamente necesidades básicas sino también placeres de lujo... La lucha por la existencia... se transforma de esta suerte en una lucha por los placeres, por los medios de *desarrollo*, por medios de desarrollo *producidos*

---

[54] Cfr. a título de ejemplo: Berta Perelstein, *Positivismo y antipositivismo en la Argentina*, Buenos Aires 1957, pp. 172 y sgs.
[55] Karl Marx, "Marx an Ludwig Kugelmann", en *MEW*, Vol. 32, Berlin 1965, p. 685. Cfr. Friedrich Engels, "Engels an Pjotr Lawrowitsch Lawrow", en *MEW*, Vol. 34, Berlin 1966, pp. 169 y sgs.; *Anti-Dühring*, en *MEW*, Vol. 20, Berlin 1972, pp. 62 y sgs.; y *Dialektik der Natur*, en *MEW*, Vol. 20, Berlin 1972, pp. 564 y sgs.
[56] Juan B. Justo, *Teoría y práctica de la historia*, Buenos Aires ^{2}1915, p. 53.

socialmente, y no sólo por meros medios de *existencia*; y en este nivel ya no se pueden aplicar más las categorías del reino animal."[57]

De esta convergencia argumentativa se desprende para mí la consecuencia de que la tesis de Justo que nos da la biología como fundamento de la historia, no es suficiente para etiquetarlo como representante del darwinismo social porque la tesis de Justo está en un contexto argumentativo donde se evidencia que no se trata ni de reducción ni de subsunción. Lo que se pretende es más bien mostrar la posibilidad de fundamentación de una dimensión complementaria de la teoría marxista de la historia. Cabe indicar además que con este recurso complementario Justo quería asegurarse una base sólida para interpretar adicionalmente el diagnóstico marxista sobre la injusticia social imperante en el sistema capitalista en el sentido de una agresión a la sustancia vital de la humanidad y, especialmente, de la clase trabajadora. Dicho en frase breve: La vinculación de biología e historia – como ha mostrado Leopoldo Zea[58] – significa para Justo no la absoluta y unilateral subordinación de la historia sino más bien la posibilidad de analizar la situación histórica provocada por el capitalismo también como un peligro real para la vida y para la naturaleza.

Pero la cabal comprensión de la posición de Justo requiere hacer explícito todavía este otro aspecto: Como se puede comprobar en base a su manera de aplicar la perspectiva marxista en sus análisis de la economía,[59] de la política,[60] de la lucha de clases[61] y del trabajo asalariado,[62] Justo ve en el materialismo histórico la perspectiva que le permite propugnar como científica, precisamente en contra de las tendencias mecanicistas y conservadoras del biologismo, una interpretación de la historia en cuyo eje central se encuentra la afirmación de la capacidad racional del ser humano, haciendo así de la historia el campo concreto donde el hombre debe librar su continua lucha por elevarse a formas cada vez más racionales, esto es, por configurar su propio futuro de forma cada vez más racional.[63] Por esto la concepción de la historia de Justo se caracteriza además por el intento de poner de relieve la estrecha conexión existente entre la posibilidad del desarrollo racional de la historia humana y la idea del socialismo. Justo entiende el socialismo como una opción ético-política por la razón en la historia. Más todavía: para Justo la opción por el socialismo significa opción por un grado más alto de racionalidad en la organización de nuestras sociedades humanas

---

[57] Friedrich Engels, "Engels an Pjotr Lawrowitsch Lawrow", ed. cit.; pp. 170-171.
[58] Cfr. Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, ed. cit.; pp. 339 y sgs.
[59] Cfr. Juan B. Justo, *Teoría y práctica de la historia*, ed. cit.; pp. 75 y sgs.
[60] Cfr. Juan B. Justo, *Ibid.*; pp. 127 y sgs.
[61] Cfr. Juan B. Justo, *Ibid.*; pp.143 y sgs.
[62] Cfr. Juan B. Justo, *Ibid.*; pp. 205 y sgs.
[63] Cfr. Juan B. Justo, *Ibid.*; pp. 6, 8, 17, 76 y sgs.

porque el socialismo – que Justo define en términos de asociación y cooperación libre[64] – trabaja en pro de la reconciliación racional de la humanidad por cuanto que quiere que, mediante el saber, los seres humanos alcancen grados más altos de racionalidad y de solidaridad.[65]

De modo que el socialismo positivo de Justo se asienta en los pilares de la conciencia y del saber. Y limitándonos en el marco de este trabajo a nombrar sólo un aspecto de su trabajo político, diremos ahora que de lo anterior se deriva para Justo el compromiso de esbozar el programa para un tipo de socialismo que entienda su alianza con la ciencia en el sentido de una doble hipoteca. Por un lado el socialismo que reclame para sí el apoyo de la ciencia, tendrá que aprender constantemente a hacerse cargo de la provisionalidad de los conocimientos científicos, y a trabajar con hipótesis o con teorías de valor hipotético sin que pretenda confundirlas con la verdad.[66] Y por otra parte un socialismo semejante tendrá que asumir la tarea programática de democratizar el saber, buscando medios para hacer accesibles a los seres humanos todos los conocimientos científicos. Esta tarea que para Justo está conectada con el ideal o principio socialista de la igualdad del género humano,[67] y especialmente con su concepción de la ciencia como una actividad social, y no como el producto "de un individualismo mórbido";[68] esta tarea, repetimos, es para él tanto más importante cuanto que considera que todo conocimiento científico verdadero sobre el mundo y la historia debe de tener su punto culminante en capacitarnos para ponerlos al servicio de nuestros fines racionales.[69] La efectiva participación de todos los seres humanos en el proceso del conocimiento científico constituye por eso, en la visión de Justo, una condición esencial para la finalización humanista del progreso humano que persigue el socialismo.[70] De suerte que no es casual que haga esta afirmación programática al final de su obra principal: "Habremos dado un paso enorme cuando la ciencia aplicada y el arte social sean una preocupación de todos... Difúndanse entre los hombres las actividades superiores, más solidarias y nobles, y habrá en el mundo más razón, más belleza, más bondad."[71]

Somos conscientes que con la interpretación esbozada en los párrafos anteriores no pronunciamos la última palabra en la discusión sobre la filiación marxista de Justo. Tampoco se pretendía eso. La discusión en torno al marxismo de Juan B. Justo seguirá, pues continuará siendo controvertido su

---

[64] Cfr. Juan B. Justo, *Ibid.*; pp. 367 y sgs.
[65] Cfr. Juan B. Justo, *Ibid.*; pp. 291 y 475.
[66] Cfr. Juan B. Justo, *Ibid.*; pp. 471.
[67] Cfr. Juan B. Justo, *La realización del socialismo*, en *Obras Completas*, Vol. VI, Buenos Aires 1947, p. 269.
[68] Juan B. Justo, *Teoría y práctica de la historia*; ed. cit.; p. 472.
[69] Cfr. Juan B. Justo, *Ibid.*; p. 473.
[70] Desde la perspectiva de la situación actual hace una propuesta semejante el filósofo alemán Hans Jörg Sandkühler. Ver su obra *Demokratie des Wissens*, Hamburgo 1991.

alineamiento, y el de su partido, por las vías de la concepción de aquel marxismo que, desarrollado sobre todo por Karl Kautsky en el contexto de la II. Internacional, consideró algo natural la incorporación del darwinismo. Por esta razón no es superfluo precisar que la interpretación ofrecida aquí pretende ante todo dejar claro lo siguiente:

El planteamiento de Justo no debe confundirse en modo alguno con la posición sostenida por el italiano Enrico Ferri (1856-1929), por nombrar ahora sólo un ejemplo de los muchos representantes europeos del darwinismo social.[72] Es posible que su obra padezca también de la enfermedad de la confusión que criticaba Engels precisamente en la obra de Ferri;[73] pero si es así, pensamos que ello tendrá que ver menos con el planteamiento de Justo como tal que con su forma de exposición que renuncia conscientemente al uso de construcciones conceptuales complejas en favor de la democratización del saber.

Observemos por otra parte que argumentando a favor del marxismo de Justo, no pretendemos recuperarlo para el marxismo ortodoxo. En realidad entendemos nuestra interpretación de Justo como un alegato en pro de una cultura de la discusión en el marxismo que nos haga comprender que la sospecha de heterodoxia no tiene por qué implicar un anatema que nos lleve a su vez a rechazar el diálogo con la posición en cuestión. Esta observación es en el caso de Justo realmente importante porque sabemos que él se entendía a sí mismo como un marxista heterodoxo.

Considerando que verdades científicas no son dogmas, es decir, leyes inmutables de validez eterna, sino que constituyen afirmaciones relativas y aproximativas,[74] Justo plantea el trato libre y abierto con la teoría marxista como algo natural, y recalca el derecho a la revisión y a la transformación que debe reservarse quien haga uso de ese manejo del marxismo. Consecuentemente con esta convicción explica Justo su relación con Marx y/o el marxismo en el postfacio de la segunda edición de su traducción de *El Capital* con estas ilustrativas palabras: "En varios de mis trabajos...

---

[71] Juan B. Justo, *Teoría y práctica de la historia*; ed. cit.; pp. 475-476.
[72] Que citemos a Enrico Ferri como ejemplo se debe a que su libro *Socialismo e scienza positiva* se tradujo en 1895 al español, teniendo una gran resonancia en América Latina y, concretamente, en la Argentina. Debemos observar además que en 1908 Ferri estuvo en la Argentina dando varios ciclos de conferencias, y que con esta ocasión él y Justo mantuvieron un interesante debate. El punto central del mismo fue la cuestión del papel del Partido Socialista en Argentina. Ver sobre este punto: Juan B. Justo, *La realización del socialismo*, ed. cit.; pp. 240 y sgs.
[73] Cfr. Friedrich Engels, "Engels an Karl Kautsky", en *MEW*, Vol. 39, Berlin 1968, p. 301, donde se puede leer: "Su libro (de Ferri, R.F.B) Darwin-Spencer-Marx es terriblemente confuso, sin altura". Ver también Friedrich Engels, "Engels an Eduard Bernastein, en *MEW*, Vol. 39, Berlin 1968, p. 317.
[74] Cfr. Juan B. Justo, *Teoría y práctica de la historia*; ed. cit.; p. 469 y sgs.

señalo los puntos en que me ha parecido necesario interpretar, rectificar y ampliar la teoría histórica de Marx."[75]

No es, pues, mi intención negar la heterodoxia de Justo con interpretaciones sutiles. De lo que se trata es de redescubrir y valorar su obra como un desafío para el diálogo en el interior mismo del marxismo. O sea que su "heterodoxia" no debería de afirmarse a priori, aduciéndola como razón para rechazar la discusión abierta de su planteamiento desde un punto de vista marxista. Por ello no comparto el siguiente juicio de Michael Löwy: "Juan B. Justo fue el primero en traducir *El Capital* al español (1895). Pero difícilmente se le podría considerar el primer marxista de América Latina, pues su pensamiento político era ecléctico y semiliberal."[76]

En nombre de una definición abstracta del marxismo se puede pues clasificar a Justo apresuradamente como representante de otra corriente. Pero, antes de hacer esto, habría que estudiar a fondo su planteamiento y preguntarse si, independientemente del éxito real de su intento, sus revisiones y correcciones de la teoría marxista de la historia no provienen, en el fondo, de una actitud que es marxista, a saber, la actitud dialéctica de hacerse cargo de la correspondiente realidad histórica; y esto aún a riesgo de transformar la matriz teórico-práctica que sirve de hilo conductor. En este sentido, por tanto, Justo no debe ser tratado de manera diferente a muchos otros "heterodoxos" del marxismo que, como Sartre, fueron marxistas, pero abriendo nuevas perspectivas al interior del marxismo.[77]

Por otra parte no deja de ser significativo que intelectuales latinoamericanos no marxistas reprochen a Justo precisamente el haber sido víctima del reduccionismo típico del marxismo, que consistiría según ellos en haber hecho de las estructuras económicas el fundamento de los problemas sociales. Como ejemplo representativo podemos aducir la crítica de Alejandro Korn que se cuenta entre los "clásicos" de la filosofía latinoamericana y que reprocha a Justo ese reduccionismo económico.[78] Pero con esta indicación no queremos si no ilustrar adicionalmente con otro testimonio histórico la

---

[75] Juan B. Justo, "Nota del traductor", en *Carlos Marx, El Capital*, Buenos Aires 1918, p. 608.
[76] Michael Löwy, *Marxismus in Lateinamerika. 1905-1979*, Frankfurt 1984, p. 12; y *El marxismo en América Latina. (De 1909 a nuestros días). Antología*, México 1982, p. 16.
[77] Cfr. Raúl Fornet-Betancourt, *Introducción a Sartre*, México 1989; especialmente el capítulo tercero: "Sartre y Marx, o la pregunta del marxismo de Sartre planteada en torno al problema de la alienación", pp. 49-64. Ver también: Pietro Chiodi, *Sartre y el marxismo*, Barcelona 1965; y Ingbert Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, Meisenheim am Glan 1975.
[78] Cfr. Alejandro Korn, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Buenos Aires 1983, pp. 301 y sgs.; así como Coroliano Alberini, *Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino*, Buenos Aires 1981, p. 82.

controversia en torno al carácter de la obra del socialista argentino Juan B. Justo. Quede, pues, apuntada como un dato más a tener en cuenta.[79]

2.4.3. José Ingenieros

El cuadro del encuentro entre positivismo y marxismo quedaría incompleto si no mencionásemos la figura de José Ingenieros (1877-1925). Se sabe que Ingenieros no fue marxista. Su nombre es de hecho símbolo ilustre del positivismo en América Latina. Ingenieros es, sin duda alguna, uno de los máximos representantes de ese positivismo que se sabe adaptar con fuerzas innovadoras a la realidad histórica latinoamericana, alcanzando así rasgos específicos de creación propia.[80] Pero con igual seguridad podemos afirmar que es una figura central en el diálogo entre marxismo y positivismo. Haciendo esta afirmación no nos referimos, al menos en primera línea, a los años de la actividad política en las filas del Partido Socialista de la Argentina ni tampoco a su escrito de juventud *¿Qué es el socialismo?*, momentos ya mencionados y apreciados. Es cierto que, como muestran los escritos de esta época, Ingenieros opta ya en estos años por el "socialismo científico";[81] y que, aunque de una manera muy poco elaborada todavía, deja entrever incluso su intento ulterior de compaginar de manera mutuamente complementaria elementos de la teoría marxista con los principios del positivismo evolucionista.[82] Pero nos parece sin embargo que sus verdaderos aportes en este terreno específico del diálogo entre marxismo y positivismo, entendiendo esto en el sentido estricto del intento programático de redefinir el positivismo cientificista mediante

---

[79] Para un análisis más detallado del debate sobre el marxismo de Justo así como de su propia posición véanse: José Ratzer, *Los marxistas argentinos del 90*, Buenos Aires 1969; y más recientemente: Hugo Biagini, *Filosofía americana e identidad. El conflictivo caso argentino*, Buenos Aires 1989, pp. 169-178; Raúl Fornet-Betancourt, "Marxismus und Positivismus in Lateinamerika. Zur Geschichte des "positiven Sozialismus"", en *Dialektik* 2 (1992) 135-150; y, principalmente, Jorge E. Dotti, *Las vetas del texto. Una lectura filosófica de Alberdi, los positivistas, Juan B. Justo*, Buenos Aires 1990, en especial pp. 91 y sgs.

[80] A la bibliografía ofrecida sobre el desarrollo del positivismo en América Latina se deben añadir ahora estos trabajos: León Dujovne, *La obra filosófica de José Ingenieros*, Buenos Aires 1921; y Anibal Ponce, *José Ingenieros. Su vida y su obra*, en *Obras completas*, Vol. 1, Buenos Aires 1974. No es ocioso señalar aquí que la obra de Ingenieros no sólo tuvo resonancia en América Latina y en países europeos tradicionalmente más ligados a nuestras naciones como España e Italia, sino que encontró su eco también en otros países de Europa. Así se ve cómo en 1922 se traduce su obra *Principios de Psicología Biológica* al alemán. En la introducción a esta traducción, escrita por el importante psicólogo Wilhelm Ostwald, se destaca además la significación de los aportes psicológicos y filosóficos del positivista argentino. Cfr. Wilhelm Ostwald, "Zur Einführung", en José Ingenieros, *Prinzipien der Biologischen Psychologie*, Leipzig 1922.

[81] José Ingenieros, *¿Qué es el socialismo?*, en la antología: *Antimperialismo y Nación*, ed. cit.; p. 122. Ver también Alejandro Korn, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, ed. cit.; p. 277.

[82] Cfr. José Ingenieros, "La mentira patriótica, el militarismo y la guerra", en *Antimperialismo y Nación*, ed. cit.; pp. 191 y sgs.

la incorporación de conocimientos esenciales de la concepción marxista de la historia en la perspectiva fundamental del materialismo biológico, tienen que ser ubicados a partir de 1901, esto es, a partir de aquellos trabajos en los que Ingenieros se esfuerza, sistemática y explícitamente, por aplicar el método del materialismo histórico al análisis interpretativo de la historia latinoamericana.

Desde esta óptica destacaríamos ante todo la importancia de la obra *El determinismo económico en la evolución americana*, publicada en 1901 en Buenos Aires; una obra ésta que sobre todo en su versión ampliada de 1913, que apareció con el título de *Sociología argentina*, contribuyó en forma nada despreciable a propagar los planteamientos del materialismo histórico en América Latina. Y por esto no pocas veces se aprecia la obra sociológica de Ingenieros sólo desde este ángulo, convirtiéndosele sin más en un representante del materialismo histórico;[83] más aún, en un seguidor del materialismo economicista marxista.[84]

A la luz de lo que llevamos dicho esta apreciación nos luce unilateral porque no tiene en cuenta la otra dimensión fundamental que caracteriza el planteamiento de Ingenieros: el materialismo biológico. Y toda interpretación unilateral, en cualquier sentido que se haga, le roba el verdadero atractivo al planteamiento de Ingenieros que consiste precisamente en ese peculiar intento de búsqueda de una síntesis donde se refleje el mutuo enriquecimiento de los materialismos histórico y biológico. A continuación nos ocupamos con el planteamiento de Ingenieros desde esta perspectiva para ilustrar justo esa especificidad que lo distingue. Y no hace falta decir que ello nos obliga a limitar el análisis de la significativa obra del pensador argentino al aspecto que nos interesa para los fines de la presente investigación.

Empecemos, pues, recordando en términos precisos el propósito central de la tesis de Ingenieros: Su preocupación básica es la de integrar de forma complementaria – con implicaciones de mutua corrección a la vez – el materialismo histórico del marxismo (como interpretación científica de la historia humana) en el fundamento del materialismo biológico.

Al parecer, en efecto, Ingenieros partía de la idea de que la teoría organicista o el "organicismo" – como prefería decir Ingenieros –, inspirado en Darwin y en Spencer, está falto de una perspectiva histórico-económica para poder acceder realmente a un nivel de explicación de los procesos sociales. En este sentido escribe: "Una sociedad es un agregado biológico, pero no es un

---

[83] Cfr. Guillermo Francovich, *El pensamiento boliviano en el siglo XX*, La Paz [2]1985, pp. 133 y sgs.
[84] Cfr. Raúl Orgaz, "Ingenieros sociólogo", en *Revista de Filosofía* (Buenos Aires) 23 (1926) 96-113; y Diego F. Pró, "Estudio Preliminar", en C. Alberini, *Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino*, ed. cit.; p. 46.

organismo."[85] De donde se desprende para Ingenieros que los problemas del desarrollo social de la humanidad no se pueden explicar en base a una mera analogía con las leyes de la evolución biológica, tal como pretenden los spencerianos. Entendiendo por tanto que las formas de socialidad humana no constituyen algo así como "superorganismos" sino que se configuran como resultado de procesos de división del trabajo cada vez más complejos, conviene Ingenieros en afirmar con el materialismo histórico que, a ese nivel del desarrollo humano y de la historia social, los factores económicos son los que determinan la marcha de la dinámica histórica. Una afirmación clave en este sentido es la siguiente: "El resorte que pone en juego la actividad social del hombre – su conducta – es la suma de sus necesidades; el conocimiento de éstas – sometido a un determinismo riguroso – es el móvil de toda acción individual o colectiva. Este primer punto de partida concuerda con las ideas comunes a todos los partidarios del economismo histórico, entendido en su más amplia acepción: las necesidades materiales determinan la evolución de las sociedades humanas."[86] Igualmente decisivo nos parece este otro pasaje: "La historia no necesita admitir, aprioristicamente, respecto del origen de las sociedades humanas la hipótesis monogenista de Spencer, que, admitiendo la multiplicidad de las sociedades primitivas, les atribuye un mismo carácter de homogenidad relativa o imperfecta diferenciación, ni la hipótesis poligenista, hoy sostenida por Tarde y Gumplowics, que supone una absoluta diversidad de formas sociales desde el primitivo origen de las sociedades; a la historia le basta con saber que, en general, todos los pueblos para llegar al estado de civilización han debido atravesar... por las diversas etapas del salvajismo y la barbarie, cuya sucesión está determinada por los diferentes sistemas que caracterizan la producción en cada forma de organización social. (Marx, Engels, Loria.) Este factor económico es el que, en último análisis, determina, principalmente, la morfología de todas las instituciones sociales, desde las sencillísimas de la horda depredatriz hasta las complicadas del capitalismo industrial."[87]

Naturalmente no debemos ignorar que, a pesar de la claridad de sus afirmaciones, Ingenieros concede al dominio de lo social una autonomía que sólo puede ser relativa. Y es que, consecuente con su planteo fundamental de raíz biológico-materialista, Ingenieros considera lo social, al igual que lo sicológico, lo jurídico y otros ámbitos de la historia humana, como manifestaciones específicas de las leyes biológicas que subyacen a toda conducta humana. O sea que para Ingenieros lo social, en último análisis, es reductible a lo biológico, a la lucha por la existencia. Y sin embargo pretende hacer un planteo de esta cuestión que reconozca de verdad los aportes del materialismo histórico, aceptándolo como perspectiva que explica las leyes específicas que rigen en una esfera

[85] José Ingenieros, *Sociología argentina*, en *Obras completas*, tomo 6, Buenos Aires 1930, p. 16.
[86] José Ingenieros, *Ibid.*; p. 21.
[87] José Ingenieros, "De la barbarie al capitalismo", en J. Ingenieros, *Antimperialismo y Nación*, ed. cit.; pp. 181-182.

determinada de la historia humana. Pues, según Ingenieros, en la esfera de la historia social humana no domina simplemente lo biológico sino la compleja y peculiar dinámica de su desarrollo a nivel económico. Y de ahí la relativa autonomía que hay que concederle al dominio social. De esta suerte se pueden combinar el materialismo biológico y el histórico, complementándose recíprocamente.

A este nivel Ingenieros sostiene que "la sociología biológica se propone explicar genéticamente la evolución de las sociedades humanas; el economismo histórico, lejos de ser una concepción antagónica, es un modo particular de abordar esos problemas generales".[88] Desde esta visión se comprende que Ingenieros explique su sociología biológica en términos de una disciplina científica que "permite establecer que no hay discordancia entre las conclusiones de la *psicología social* y las del *economismo histórico*."[89]

Para comprender mejor la intención de fondo de este planteamiento de Ingenieros hay que insistir todavía en que para él la noción de la relativa autonomía de lo social no significa en ningún caso que lo social deba ser subsumido por lo biológico. Por el contrario, dicha explicación es la que nos abre la posibilidad metodológica de analizar los procesos y situaciones sociales con el instrumental del materialismo histórico; ofreciéndonos con ello también la posibilidad de mostrar cómo el aporte del materialismo histórico constituye realmente un enriquecimiento para el materialismo biológico. En sus investigaciones sociológicas Ingenieros documentó sobradamente la viabilidad de su idea. No podemos ocuparnos aquí con el análisis de la obra sociológica de Ingenieros; pero nos permitimos no obstante ratificar este autorizado juicio de Ricaurte Soler, que resume lo central de sus estudios sobre el pensamiento sociológico del pensador argentino: "... su sociología (que en rigor podría distinguirse de su *filosofía de la historia*) constituye en cierta manera un "economismo" sociológico, y aún una interpretación materialista de la historia... ."[90]

Mas, por otra parte, hay que tener presente siempre el verdadero fundamento en el planteamiento de Ingenieros. Porque si es la incorporación del materialismo histórico en su biologismo de base la que hace que Ingenieros sea un crítico y analista "marxista" de la realidad nacional argentina, y que consiguientemente abra su positivismo cientificista a la alternativa del socialismo,[91] es empero precisamente su positivismo cientificista el que le ofrecerá por su parte la base a cuya luz Ingenieros considerará absolutamente necesario llevar a cabo una rectificación de la teoría marxista en cuanto

---

[88] José Ingenieros, *Sociología argentina*, ed. cit; p. 23.
[89] José Ingenieros, *Ibid.*; p. 24 (Cursiva en el original).
[90] Ricaurte Soler, *El positivismo argentino. Pensamiento filosófico y sociológico*, ed. cit.; p. 189.
[91] En este contexto se ubica también su decidida defensa de los ideales de la Revolución de Octubre, que trataremos en el siguiente capítulo.

teoría que pretenda ser la formulación de una interpretación globalmente válida de la historia humana. O sea que ahora queremos reparar en aquella otra dimensión de su planteamiento que mencionábamos antes como razón para problematizar toda visión exclusivamente marxista de su obra, y que consideramos como la matriz de su posición.

De hecho la interpretación de las leyes económicas del materialismo histórico en el sentido de leyes que dan cuenta de la regularidad de un dominio parcial de la evolución biológica general, constituye una clara indicación de que Ingenieros desarrolla su planteamiento asumiendo la hipoteca de una concepción teórica que regionaliza y relativiza de antemano los conocimientos del materialismo histórico. Es decir que Ingenieros entiende el materialismo histórico como una ciencia regional que, en definitiva, sólo puede conservar y desplegar su carácter científico si se constituye en una parte integrante de las investigaciones científicas en general. Para Ingenieros esto significa , en concreto, lo siguiente: "En tanto que constituye un aporte científico regional el materialismo histórico ha de ser integrado al progreso de las ciencias naturales y, muy especialmente, a la evolución de las ciencias biológicas."[92]

Se ve claro entonces que la posición teórica básica de Ingenieros es, propiamente hablando, el positivismo cientificista. Pero esto es justo lo que hace de su programático intento un verdadero desafío para el marxismo. Pues, a pesar de reconocer el campo de validez específica del materialismo histórico, sigue sosteniendo como básico el horizonte de un positivismo inspirado en las ciencias naturales, y así entiende su asimilación del aporte del materialismo histórico en el sentido estricto de un ensayo por "superar" el contenido científico de la teoría marxista en un nivel superior del desarrollo del saber. Y hay que decir que una parte esencial de ese nivel superior del saber científico está compuesta precisamente por la "superación" del socialismo marxista en un nuevo tipo de socialismo, a saber, el "socialismo positivo". Tal es, en su sentido más genuino, el segundo aspecto que caracteriza al planteamiento de Ingenieros.

Pero antes de adentrarnos en dicho aspecto, recordemos primero que, al menos desde el prisma filosófico, Ingenieros interpreta ese estadio superior del saber como la fase de "la filosofía científica",[93] entendiendo por ésta especialmente aquella figura de la filosofía que ha logrado eliminar la (falsa) oposición entre filosofía y ciencia, heredada en gran parte de los sistemas

---

[92] Cfr. José Ingenieros, *Sociología argentina*, ed. cit. pp. 15 y sgs.; y José Ingenieros, *Principios de Psicología Biológica*, Madrid 1913.
[93] José Ingenieros, *Prinzipien der Biologischen Psychologie*, Leipzig 1922, pp. 1 y sgs; y José Ingenieros, *Ciencia y filosofía. Seis ensayos*, Madrid 1918; y José Ingenieros, "Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía", en *Antimperialismo y Nación*, ed. cit.; pp. 430-433.

metafísico-teológicos de la Edad Media, y que en consecuencia sabe redefinir su quehacer teórico en términos de un diálogo crítico con las hipótesis de la ciencia. En este sentido afirma: "... el método filosófico quiere ser una crítica de las críticas y una hipótesis de las hipótesis."[94]

Ingenieros, pues, apuesta por la interacción entre filosofía y ciencia; interacción cuya consecuencia para la filosofía no sólo radica en el apuntalamiento de la orientación científica de su desarrollo y en la aceptación de la experiencia como una especie de instancia de control para su reflexión especulativa; sino que va más allá, al ser el trasfondo sobre el cual debe quedar al desnudo la secular "*hipocresía de los filósofos*",[95] así como la tradicional complicidad de la filosofía con los dogmas y con los intereses socio-políticos de grupos dominantes.[96]

Para Ingenieros es claro que el desarrollo del "socialismo positivo" forma parte del programa de la filosofía científica. Se trataría, en concreto, de la dimensión "sociológica" de dicha filosofía, esto es, del campo en el cual, justo en base a la nueva alianza de filosofía y ciencia, se ensayaría la "superación" crítica del marxismo como filosofía social. De esta suerte representa – o intenta hacerlo – el "socialismo positivo" una *trans-formación* del marxismo, por cuanto que critica el status teórico o, mejor, el nivel de desarrollo teórico-científico del marxismo; pero no con el fin de descalificar al marxismo como acientífico sino más bien para poder distinguir entre ciencia y metafísica en su evolución, y establecer así la base que permita sintetizar los aportes científicos logrados por el marxismo con los nuevos conocimientos de la ciencia.

La discusión científica con el marxismo, vale decir, el tratamiento del marxismo como *una* teoría científica, es para el Ingenieros positivista el mejor medio para erradicar del marxismo los relictos metafísicos que todavía persisten en su concepción de la historia. El marxismo, según lo veía Ingenieros a principios de siglo, era para él en gran parte una construcción metafísica. En un trabajo de 1906 constataba con palabras claras: "Comparado con el socialismo de los utopistas, señala (el marxismo, R.F.B.) un notable progreso en la interpretación del movimiento social. No obstante ser en gran parte metafísico, planteó los problemas sociales en forma accesible y facilitó su análisis crítico, preparando lentamente una transformación. A partir de esa época se formuló una interpretación realista de la historia... se determinó la importancia de los factores económicos en la evolución social, incurriendo en exageraciones impuestas por los objetivos políticos que la doctrina

---

[94] José Ingenieros, *Prinzipien der Biologischen Psychologie*, ed. cit; p. 29.
[95] José Ingenieros, "Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía", ed. cit.; p. 431 (cursiva en el original)
[96] Cfr. José Ingenieros, *Ibid.*; pp. 432 y sgs.

estaba llamada a apuntalar ... En rigor, sólo fue un sistema dialéctico, menos inexacto que la teología de los utopistas, precursor inmediato del socialismo que se forma a sus expensas..."[97]

Por lo anterior se hace comprensible que Ingenieros insista en el carácter constructivo de su crítica al marxismo: "La transformación del socialismo y de los socialistas es... su mejor garantía de vitalidad... dejar de transformarse es negar la vida, es morir. La crítica del marxismo ha servido para depurarlo."[98] Y que para Ingenieros esta "depuración" del marxismo no significa su liquidación sino justamente la *trans-formación* científica del mismo, nos lo confirma este otro pasaje de claridad meridiana en este punto: "¿Qué queda de él? Queda, ciertamente, lo mejor: el núcleo realizable, libre de utopías. Esa depuración no es la muerte, como pueden creer los partidarios ilusos o los adversarios obcecados; es la salvación del socialismo."[99]

Con el concepto de "socialismo positivo" Ingenieros vincula por tanto la idea de un socialismo que, "aprovechando los buenos muros que están de pie entre sus escombros",[100] se edifique desde el marxismo, pero renunciando a toda definición dogmática, esto es, renunciando a definirse por la filiación acrítica a una tradición considerada intocable; para integrarse sin trabas ideológicas en el movimiento del saber científico y ser así un aspecto más de la dinámica del progreso científico de la humanidad. El "socialismo positivo" de Ingenieros debe por ello abandonar todos los prejuicios doctrinarios y todos los apriorismos heredados de otras etapas,[101] y asumir como básico punto de arranque el principio de que su orientación y vocación científicas le obligan a mantenerse abierto en sus formulaciones teóricas, esto es, a ejercitarse como constante análisis crítico de la realidad histórica dada.[102]

En resumen podemos afirmar que el "socialismo positivo" de Ingenieros es el proyecto de un socialismo que, fundándose en la alianza con la ciencia, se esboza como un programa abierto y sujeto a la continua revisión crítica de sus sujetos. Pues es evidente que para el "socialismo positivo" vale también lo que Ingenieros considera como la estructura fundamental de la filosofía científica: "La filosofía científica es un sistema comprendido en continua formación. Tiene métodos, pero no dogmas; sus hipótesis cambian en la misma medida en que crecen las experiencias especiales en que se fundan. Ella varía en cada momento como función del conocimiento en

[97] José Ingenieros, *La Législation du Travail dans la République Argentine*, Paris 1906; citado aquí según la antología: José Ingenieros, *Antimperialismo y Nación*, ed. cit.; pp. 245-246.
[98] José Ingenieros, *Ibid.*; p. 255
[99] José Ingenieros, *Ibid.*; p. 254
[100] José Ingenieros, *Ibid.*; p. 246
[101] Cfr. José Ingenieros, *Ibid.*; p. 254
[102] Cfr. José Ingenieros, *Ibid.*; p. 255 y p. 257

crecimiento. Elaborada por hombres que se desarrollan en un medio que se desarrolla, representa un equilibrio inestable entre la experiencia creadora y las hipótesis que se rectifican."[103]

Este difícil encuentro entre positivismo y marxismo, que apenas si hemos podido esbozar en sus grandes líneas,[104] es sin duda alguna el hecho mayor de esta etapa de la recepción del marxismo en América Latina, al menos a nivel filosófico. Aunque conviene no olvidar que incluso en el contexto de este fecundo debate entre positivismo y marxismo el término "filosófico" debe ser entendido en un sentido amplio. Pues, a pesar del peso filosófico de figuras como Ingenieros, está claro que las cuestiones discutidas son problemas fundamentalmente sociales y que son, por consiguiente, sobre todo las ideas políticas y sociales del marxismo las que encuentran eco en nuestros intelectuales. El mismo Ingenieros, al hablar en 1914 sobre la influencia ejercida por el marxismo en la cultura argentina de su tiempo, se refiere al marxismo sólo como "corriente sociológica".[105] Esta concepción tendiente a reducir el marxismo a sociología o economía se impondrá en América Latina y dominará su presentación hasta entrada la década de los años 30.

Con todo el significado del encuentro entre marxismo y positivismo es fundamental para la recepción del marxismo como filosofía, como nos parece que atestiguan las reflexiones anteriores. Además este diálogo entre positivismo y marxismo nos ilustra sobre un dato que encontraremos como una verdadera constante y que contribuirá a conformar la peculiar figura del marxismo *latinoamericano*, a saber, el hecho de que desde sus inicios se acompaña la recepción del marxismo con la voluntad de superarlo o renovarlo. Pero sobre este punto volveremos al final de nuestro trabajo.

---

[103] José Ingenieros, *Prinzipien der Biologischen Psychologie*, ed. cit; p. 17
[104] En las historias de la filosofía en América Latina falta todavía un estudio detallado y detenido de la compleja relación entre marxismo y positivismo. El estudio del dominicano Miguel A. Pimentel es tan deficiente que no se le puede considerar como un aporte que cumpliese el mínimo de lo que debería rendir el estudio que reclamamos. Cfr. Miguel A. Pimentel, *Marxismo y Positivismo. 1899-1929*, Santo Domingo 1985. Ver también: Raúl Fornet-Betancourt, "Marxismus und Positivismus in Lateinamerika. Zur Geschichte des "positiven Sozialismus"", ed. cit.
[105] José Ingenieros, *Las direcciones filosóficas de la cultura argentina*, ed. cit.; p. 91.

CAPITULO III

3. Etapa de la implantación ortodoxa o de la recepción del marxismo a través de los partidos comunistas latinoamericanos (1918/19-1929)

3.1. Observación preliminar

Con esta etapa entramos en los años de un tiempo radicalmente decisivo para la recepción del marxismo en América Latina; un tiempo en el que confluyen momentos de muy distinta naturaleza, pero iguales todos en su importancia mayor para explicar el curso complicado por el que transcurre la recepción del marxismo durante estos años en el subcontinente latinoamericano.

Estamos en la era que se inicia con la Revolución Rusa (1917). Pronta y profunda fue la resonancia de la Revolución de Octubre en América Latina. Tanto en círculos intelectuales como en gremios obreros se acoge con simpatía el triunfo de los bolcheviques en Rusia. Más aún, el triunfo de la revolución en Rusia se vive en América Latina como el comienzo histórico de "los tiempos nuevos", para decirlo con una fórmula predilecta de Ingenieros.[1]

Como en otras latitudes la Revolución Rusa significa pues para América Latina un impulso impar de las fuerzas revolucionarias. Su influencia potencia así en forma casi óptima las condiciones para una recepción amplia del marxismo. De suerte que para la mayoría de los países latinoamericanos puede valer también esta caracterización que Leandro Konder hace de la situación brasileña de esa época: "La Revolución Rusa de 1917, con la toma del poder por el Partido Bolchevique dirigido por Lenin, tuvo una repercusión decisiva en el Brasil: se puede decir que inició un período nuevo en la difusión de las ideas de Marx entre nosotros".[2] Y en un sentido parecido escribe Carlos M. Rama: "Es comprensible, por tanto, que una floresta de publicaciones, grupos, tendencias y partidarios del bolchevismo y de las demás manifestaciones revolucionarias soviéticas, floreciera en estos años en

[1] Recordemos que *Los Tiempos Nuevos* es el título escogido por Ingenieros para el volumen en el que reunió sus estudios sobre la Revolución de Octubre. Más adelante nos detendremos en el análisis de los mismos.

lenguas española y portuguesa, en forma bastante similar a lo sucedido en los países europeos latinos."[3]

A título de ejemplo de una documentación concreta del interés y de la simpatía con que se seguían en la inteligencia de América Latina los acontecimientos relacionados con la Revolución de Octubre pueden evaluarse las entregas de esta época de la *Revista de Filosofía* (Buenos Aires 1915-1929). La consideración de esta revista tiene realmente un sentido ejemplar por cuanto que esta publicación – fundada por Ingenieros en 1914 y dirigida por él en cooperación con Anibal Ponce (a partir de 1923) – llegó a ser una de las más prestigiadas y meritorias del mundo cultural latinoamericano de entonces.

Pues bien, quien revise sus índices comprobará que el tema de la Revolución Rusa es prácticamente un tema constante; un tema que no sólo es tratado una y otra vez por los autores más diversos, sino que es iluminado en sus más distintas dimensiones: literaria, artística, filosófica, etc., como evidencian entre otros los artículos de Ingenieros, Lunatcharsky, Mariátegui, Orgáz, Rolland, etc.[4] Sobre el significado concreto de algunos de estos estudios para la recepción filosófica del marxismo en América Latina volveremos luego. Además en un excurso al final de este capítulo ofreceremos un listado de dichos estudios.

A nivel del movimiento social y, especialmente, obrero latinoamericano la influencia de la Revolución Rusa se hace sentir principalmente en una clara radicalización de los partidos socialistas que, en algunos casos concretos, se reflejará en la transformación de los mismos en partidos comunistas. Pero con esta indicación nos movemos ya en el campo del fenómeno que hemos escogido como eje central para ensayar la reconstrucción de la recepción del marxismo en América Latina durante este período: el surgimiento de los partidos comunistas. Pasamos pues a ilustrar este fenómeno político y social con algunos detalles históricos; y lo haremos por cierto como el dato central de esta etapa en torno al cual enumeraremos a su vez otros momentos constituyentes del período aquí en cuestión.

---

[2] Leandro Konder, *A derrota da dialéctica. A recepção das idéias de Marx no Brasil até o começo dos anos trinta*, Rio de Janeiro 1988, p. 117.
[3] Carlos M. Rama, *Historia de América Latina*, ed. cit.; p. 231. Una visión panorámica bien documentada sobre la influencia de la Revolución Rusa en América Latina en general puede verse en Boris Kaval, *La Gran Revolución de Octubre y América Latina*, Moscú 1968.
[4] Cfr. Academia Nacional de Ciencias (Ed.), *La Revista de Filosofía*, Buenos Aires 1984.

3.2. Contexto histórico-social y cultural de esta etapa

3.2.1. La fundación de los partidos comunistas en América Latina

Bajo la influencia de la Revolución Rusa y, más especialmente, de la Tercera Internacional o Internacional Comunista, fundada en marzo de 1919 en Moscú, van apareciendo en la década de los años 20 los primeros partidos comunistas en América Latina. Para comprender mejor el trasfondo de la lucha ideológica que se potencia con la fundación de estos partidos – sobre este aspecto volveremos más tarde – conviene recordar que los historiadores de los movimientos sociales y del movimiento comunista en particular suelen admitir como seguro que los partidos comunistas latinoamericanos no proceden de una base homogénea, sino que en sus orígenes mismos nos remiten a una doble tradición revolucionaria. Pues brotan, por una parte, del seno de partidos socialistas que se radicalizan o se escinden en un ala reformista y otra ala revolucionaria; y, por otra, de la evolución de sectores anarquistas hacia el bolchevismo. Ejemplo del primer caso serían Argentina, Uruguay y Chile. El segundo caso estaría representado por México y Brasil.[5] Y si añadimos a éstos los nombres de Cuba y Perú tenemos completo el cuadro de los siete partidos comunistas más importantes que se fundaron en esta época en el subcontinente americano, es decir, entre 1919 y 1930. Siguiendo el orden cronológico ofrecemos a continuación una información mínima sobre dichos partidos, cuyo propósito es sobre todo facilitar la diferenciación histórica dentro de este período.

- Argentina: Los sectores radicales e internacionalistas del Partido Socialista fundan en enero de 1918 el Partido Internacional Socialista, que es el primer partido comunista latinoamericano y el único anterior a la Tercera Internacional. El nombre de Partido Comunista data sin embargo de 1920. Entre sus fundadores se encuentran Vittorio Codovilla (1894-1970) que será uno de los dirigentes comunistas de más renombre en el continente;[6] y Rodolfo Ghioldi (1897-1985) que encontraremos entre los autores de la prestigiosa *Revista de Filosofía*.

---

[5] Cfr. Boris Goldenberg, *Kommunismus in Lateinamerika*, ed. cit.; pp. 141 y sgs.; Michael Löwy, *El marxismo en América Latina*, ed. cit.; pp. 16 y sgs.; Carlos M. Rama, *Historia de América Latina*, ed. cit.; pp. 232 y sgs.; y su *Historia del movimiento obrero y social latinoamericano contemporáneo*, ed.cit.; pp. 62 y sgs.

[6] Vittorio Codovilla es autor de un artículo directamente relacionado con nuestro tema: "La pénétration du marxisme-léninisme en Amérique Latine", en *Nouvelle Revue Internationale*, agosto (1964), 91-99. El nombre de pila de Codovilla, que era de ascendencia italiana, se escribe a veces castellanizado, como "Victorio". Para la historia del Partido Comunista de la Argentina ver entre otros: Comite Central del Partido Comunista de la Argentina (ed.), *Esbozo de historia del Partido Comunista de la Argentina*, Buenos Aires 1947; Emilio Corbiere, *Origen del partido comunista Argentino*, Buenos Aires 1974; y Julio Godio, *Historia del movimiento obrero latinoamericano*, tomo 2, San José 1985, pp. 86 y sgs.

- México: Con elementos socialistas, pero sobre todo con el apoyo de grupos anarquistas y anarcosindicalistas se fundó en México, en septiembre de 1919, durante un congreso de organizaciones socialistas, convocado por la CROM = Confederación Regional Obrera Mexicana, el Partido Comunista. Es el primero que aparece en América Latina con este nombre. La influencia de la Tercera Internacional se patentiza ya en los nombres que normalmente se asocian con su fundación: el hindú Manabentra Nath Roy, el japonés Sen Katayama y el ruso Michail Borodin. Así como en el hecho de que este partido, a pesar de su confusa historia de gestación, apadrina desde 1920 el Buro Panamericano de la Komintern. Este hecho se debe probablemente al trabajo político e ideológico del ruso Michail Borodin que parece haber sido el representante de la Tercera Internacional en México.[7]

- Uruguay: En 1920 la mayoría del Partido Socialista vota en Uruguay la adhesión a la Tercera Internacional y transforma el partido en Partido Comunista. En 1921 se le reconoce como miembro de la Komintern.[8]

- Chile: En 1921 transforma Luis Emilio Recabarren el Partido Socialista de Chile en Partido Comunista, declarando la adhesión a los famosos 21 puntos programáticos de la Internacional Comunista.[9] Después de su estancia en Rusia, en 1922, publicó Recabarren su libro *La Rusia obrera y campesina*, editado en Santiago en 1923.

- Brasil: La fundación del Partido Comunista de Brasil se realiza en Río de Janeiro en marzo de 1922; y es obra en primer lugar de dirigentes obreros de tendencia anarcosindicalista, que bajo la impronta de la Revolución Rusa rompían con su antigua línea política. Como modelo se tomó la

---

[7] Sobre la historia del Partido Comunista de México pueden consultarse las obras de: Vicente Fuentes Díaz, *Los partidos políticos de México*, tomo 2, México 1956; y Karl M. Schmitt, *Communism in Mexico, a study in political frustration*, Texas 1965.

[8] Sobre la historia del Partido Comunista del Uruguay ver: Eugenio Gómez, *Historia del Partido Comunista del Uruguay*, Montevideo 1961; y Carlos M. Rama, *Die Arbeiterbewegung in Lateinamerika 1492-1966*, Bad Homburg/Berlin/Zürich 1967, p. 171.

[9] Cfr. Hernán Ramírez Necochea, *Origen y formación del Partido Comunista en Chile*, Santiago de Chile 1965. En este contexto es obligado señalar que Recabarren – ya mencionado por nosotros en el capítulo anterior como fundador del Partido Socialista de Chile – es uno de los grandes difusores de las ideas marxistas en América Latina. Recabarren fue ante todo un político y sindicalista, pero con una fuerte capacidad teórica que le llevó a entender su función de escritor y periodista como un complemento necesario de sus actividades partidistas y sindicales. Y así se explica que nos haya legado una amplia obra escrita en la que se entrelazan indisolublemente política y reflexión teórica. Muestra de ello nos lo ofrecen, por ejemplo, sus trabajos sobre democracia y socialismo o sobre el tema de la emancipación de la mujer en el socialismo. Cfr. Luis Emilio Recabarren, *Obras Escogidas*, Santiago de Chile 1965; y *Escritos de Prensa*, 4 Vol., Santiago de Chile 1985-87. Un primer esfuerzo de sistematización filosófica de la obra de Recabarren se puede ver en la tesis doctoral del chileno Eduardo Devés Valdés, *La praxis y la*

concepción del Partido Comunista de la Argentina. Los 21 puntos de la Tercera Internacional se aceptaron por unanimidad.[10]

- Cuba: A iniciativa de la "Agrupación Comunista de La Habana", que había sido constituida en 1923, se reúnen en La Habana las organizaciones comunistas del país, y fundan en agosto de 1925 el Partido Comunista de Cuba. Entre sus fundadores cubanos destacan dos figuras: Carlos Baliño, que había militado con José Martí en el Partido Revolucionario Cubano y que luego, en la era republicana, fundaría el Partido Socialista Obrero. Baliño es seguramente el precursor de las ideas marxistas en Cuba, siendo quizá su socialismo radical lo que motivará este elocuente juicio de Martí en el que se une la admiración y la reserva. "... un cubano que padece con alma hermosa por las penas de la humanidad, y sólo podría pecar por la impaciencia de redimirlas, – de Carlos Baliño."[11]

Según mi lectura e interpretación del contexto y de los textos pertinentes, Martí emplea aquí la palabra "impaciencia" para describir con ella la adhesión teórica y práctica de Baliño al principio marxista de la lucha de clases. Pero Baliño, como muestra su obra,[12] no aceptó ni propagó sólo este principio sino que difundió otros elementos claves de la teoría social marxista en Cuba. No es casual, por tanto, que la historiografía actual le reconozca hoy como el primer difusor explícito de ideas marxistas en Cuba.[13]

La otra figura es Julio Antonio Mella (1903-1929), de quien hablaremos luego por ser una de las figuras marxistas más destacadas de esta época en América Latina, y porque ocupa, en consecuencia, un lugar propio en la historia de la recepción del marxismo en América Latina.

Interesante es recordar además el nombre de Enrique Flores Magón (1873-1922), sobrino del famoso anarquista mexicano Ricardo Flores Magón, que asiste al congreso constituyente del Partido

---

temporalidad latinoamericanas a la luz de la obra de Luis Emilio Recabarren, Lovaina (Institut Supérieur de Philosophie, Université Catholique de Louvain, Thèse de doctorat), 1978

[10] Cfr. Leandro Konder, *A derrota da dialéctica. A recepçâo das idéias de Marx no Brasil, até o começo dos anos trinta*, ed. cit.; pp. 129 y sgs.; Boris Goldenberg, *Kommunismus in Lateinamerika*, ed. cit.; pp. 196 y sgs.; y sobre todo la obra de Moises Vinhas, *O Partidâo. A luta por un partido de masas 1922-1974*, San Pablo 1982. Ver además la tesis doctoral de Dario Canale, *Zur Herausbildung der Kommunistischen Partei Brasiliens (1917-1924)*, Leipzig (Tesis doctoral, A.) 1984; así como el artículo donde resumen los resultados esenciales de su tesis, "Zur Entstehung der Kommunistischen Partei Brasiliens als Sektion der Kommunistischen Internationale", en *Lateinamerika* 2 (1985) 9-30.

[11] José Martí, "'Patria' de hoy", en *Obras Completas*, Tomo 2, La Habana 1975, p. 185.

[12] Cfr. Carlos Baliño, *Documentos y artículos*, La Habana 1976. Bástenos ahora con dejar constancia de que sus escritos manifiestan que Baliño disponía, en efecto, de conocimientos fundados sobre los aspectos sociales y económicos de la teoría marxista; tales, por ejemplo, como el análisis de la conexión entre salario y capital, el de la función del estado en la sociedad burguesa o el del papel de la dictadura del proletariado.

[13] Cfr. Carmen Gómez García, *Carlos Baliño. Primer pensador marxista cubano*, La Habana 1985; y Pablo Guadarrama, *Marxismo y antimarxismo en América Latina*, Bogotá 1990, pp. 81 y sgs.

Comunista de Cuba en calidad de delegado del Partido Comunista de México y de la Tercera Internacional, y con la función expresa de ayudar en la organización inicial del partido en Cuba.

Igualmente importante es recordar que en 1927 se afilia al partido un prestigioso intelectual y poeta cubano, Ruben Martínez Villena (1899-1934). Mencionamos este hecho a simple título de ilustración de la aceptación del Partido en círculos intelectuales importantes.[14]

- Perú: Encabezado por José Carlos Mariátegui (1895-1930) funda un grupo socialista marxista, en su mayor parte disidentes del APRA = Alianza Popular Revolucionaria Americana, de Haya de la Torre, en 1928 el Partido Socialista del Perú, que se adhiere a la Tercera Internacional para demostrar su carácter marxista-leninista. En el programa, así como en la declaración de principios del partido, señala ya Mariátegui, quien había sido elegido secretario general del Partido, que la ideología del mismo es el marxismo-leninismo, precisando incluso que la acepta en todos sus aspectos, es decir, filosófico, político y económico-social.[15] En 1930 cambia el Partido Socialista consecuentemente su nombre en Partido Comunista del Perú.[16]

Indudablemente lo que más nos interesa de este partido en el marco del presente trabajo es que es obra del pensador marxista más original que ha dado América Latina hasta nuestros días. Sobre su persona y su obra volveremos más adelante. Tan importante es su obra que la hemos tomado incluso como criterio para marcar una etapa propia, peculiar, en la recepción del marxismo en América Latina.

Para redondear el cuadro del surgimiento de los partidos comunistas en América Latina en los años comprendidos en esta etapa, hay que mencionar la constitución de Partidos Comunistas en Guatemala, El Salvador y Nicaragua (1923), Paraguay y Honduras (1927) y Ecuador (1928). También se puede recordar, aunque con ciertas reservas, la fundación del Partido Socialista Revolucionario en Colombia, en 1926; y decimos con ciertas reservas, porque si es cierto que el Partido Comunista (1930) aparecerá como sucesor del PSR, éste distaba mucho de ser un partido

---

[14] Sobre la historia del Partido Comunista de Cuba puede consultarse: Jorge García Montes/Antonio Alonso Avila, *Historia del Partido Comunista de Cuba*, Miami 1970; y Boris Goldenberg, *Kommunismus in Lateinamerika*, ed. cit.; pp. 286 y sgs.

[15] Cfr. José Carlos Mariátegui, *Ideología y Política*, en *Obras Completas*, Vol. 13, Lima 1973, pp. 159 y sgs. La cuestión del carácter del "marxismo-leninismo" en el pensamiento de Mariátegui la abordaremos más adelante.

[16] Sobre la historia del Partido Comunista del Perú puede consultarse: Jorge del Prado, *40 años de lucha: Partido Comunista Peruano 1928-1968*, Lima 1979; Semiónov/A. Shulgovsky, "El papel de José Carlos Mariátegui en la formación del Partido Comunista del Perú", en José Aricó (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México 1978, pp. 165-185; y la documentación de Ricardo Martínez de la Torre, *Apuntes para una interpretación marxista de la historia social del Perú*, 4 Vols., Lima 1949.

comunista, ni en lo ideológico ni en lo organizativo: "A pesar de los esfuerzos de los sectores marxistas más consecuentes, el nuevo partido no alcanzará nunca a obtener el monolitismo ideológico y organizacional deseado, y la extracción social de sus miembros será muy variada. De hecho, se asistirá en el seno del nuevo partido a una compleja superposición de proyectos ideológicos."[17] Quizá por ello no llegó a ser reconocido como miembro de la Komintern.[18]

3.2.2. Otros factores de este período

- Alzamiento estudiantil de Córdoba, Argentina, en 1918, como inicio del famoso e influyente movimiento de "Reforma Universitaria" que extiende rápidamente por todo el continente un profundo sentimiento antiimperialista, ya que no se limita a plantear la necesidad de renovar las estructuras académicas sino que llama a la transformación radical de las sociedades latinoamericanas.[19]

- Fundación, en marzo de 1919, de la Tercera Internacional Comunista; que, en contra de lo comúnmente admitido por muchos historiadores, expresa muy pronto su preocupación por la difusión de la línea marxista-leninista en América Latina. Ya en enero de 1921 se publica un manifiesto de la Tercera Internacional titulado: "Sobre la revolución en América. Llamamiento a la clase obrera de las dos Américas", donde se expone como tarea revolucionaria urgente y esencial el aniquilamiento del socialismo latinoamericano reformista creando un partido comunista que persiga claramente estos fines: lucha contra el imperialismo norteamericano, alianza revolucionaria entre proletarios y campesinos, depuración del movimiento obrero latinoamericano de los elementos sindicalistas. Y en 1922 el IV Congreso de la Internacional Comunista despidió una resolución destinada "A los obreros y campésinos de Armérica del Sur". En ella se ratifican prácticamente las

---

[17] Alfredo Gómez, *op. cit.; p*. 71.

[18] Sobre la historia del Partido Comunista de Colombia pueden consultarse: Medófilo Medina, *Historia del Partido Comunista de Colombia*, Bogotá 1980; Partido Comunista de Colombia (ed.), *Treinta años de lucha del Partido Comunista de Colombia*, Bogotá 1960; y Boris Goldenberg, *Kommunismus in Lateinamerika*, ed. cit.; pp. 267 y sgs. De utilidad y valor informativo, aunque están escritos desde el espíritu anticomunista de la guerra fría, son además las obras siguientes: Víctor Alba, *Historia del movimiento obrero en América*, México 1954; Robert J. Alexander, *Communism in Latin America*, New Brunswick 1957; James Daniel/John Hubbell, *Mientras América dormía*, México 1963; y Lautaro Silva, *Latinoamérica al rojo vivo*, Madrid 1962.

[19] Cfr. Dardo Cuneo (ed.), *La reforma universitaria*, Caracas 1973; Juan Manuel Gamarra Romero, *Universität und Gesellschaft in Lateinamerika unter besonderer Berücksichtigung der Studentenbewegung der 20er Jahre in Perú*, Francfort/M. (Tesis doctoral), 1976; y José C. Portantiero, *Estudiantes y política en América Latina. El proceso de la reforma universitaria*, México 1978.

ideas centrales del manifiesto anterior, insistiéndose en el carácter semicolonial de los países latinoamericanos y en las tareas específicas que de ahí se derivan.[20]

- En 1922/1923 se fundan las primeras "Universidades Populares", que buscan llevar a la práctica el espíritu revolucionario del movimiento de la "Reforma Universitaria". Entre las primeras hay que mencionar las siguientes: Universidad Popular González Prada en Perú; Universidad Popular José Martí, en Cuba; y Universidad Popular Lastarría, en Chile. Como se sabe, las Universidades Populares son un ensayo de realización concreta del ideal de una universidad "socializada" que sea capaz de servir a la liberación de los explotados, y no a su opresión; y que pueda ser, además, expresión materializada de los logros alcanzados en los esfuerzos por unir el trabajo manual y el intelectual.[21] De esta suerte las Universidades Populares representan en la historia social de América Latina el momento en que se registra un primer encuentro orgánico entre el movimiento estudiantil y el movimiento obrero.[22]

- Creación en 1924 del Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista, con sede en Buenos Aires; cuyo director es, primero, Vittorio Codovilla, y, a partir de 1929, Augusto Guralsky, un hombre de confianza de G. Sinoviev, quien era a la sazón presidente del comité ejecutivo de la Komintern.[23]

- Fundación, también en 1924, de la Alianza Popular Revolucionaria Americana, por Victor Raúl Haya de la Torre (1855-1979). Sobre la significación compleja del APRA, que se constituye como el primer frente unido antiimperialista en América Latina, y, especialmente, de su fundador para la

---

[20] Ambos documentos están recogidos en la antología: Michael Löwy, *El marxismo en América Latina. (De 1909 a nuestros días). Antología*, México 1982; pp. 73-92. Sobre el papel de la Tercera Internacional en América Latina durante este período puede consultarse: Manuel Caballero, *La internacional comunista y la revolución latinoamericana*, Caracas 1987; y Jürgen Mothes, *Die KI und Lateinamerika. Zur Rolle der Komintern bei der Herausbildung der kommunistischen Bewegung Lateinamerikas und bei der Entwicklung ihrer Strategie und Taktik. Von der Gründung der Komintern bis zum Vorabend des VI. Weltkongresses (1919-1927)*, Leipzig (Tesis doctoral en historia) 1976.

[21] Cfr. Alejandro Korn, "Die Universitätsreform", en A. Rama (Ed.), *Der lange Kampf Lateinamerikas. Texte und Dokumente von José Martí bis Salvador Allende*, Francfort/M. 1982.

[22] Este aspecto se ve muy claro en el Perú donde, gracias al trabajo de Haya de la Torre y de Mariátegui, la práctica y el programa de las Universidades Populares lograron tener una gran repercusión. Sobre el desarrollo y la significación social de las Universidades Populares en el Perú ver los trabajos de: Juan Manuel Gamarra-Romero, *Universität und Gesellschaft in Lateinamerika unter besonderer Berücksichtigung der Studentenbewegung der 20er Jahre in Perú*, ed. cit.; y la bibliografía ahí citada; Jeffrey Klaiber, "Las Universidades Populares y el origen del aprismo en Perú", en *Claridad* 3 (1979) 39-52; y Karsten Garscha, "Die Universitätsreform-Bewegung in Peru und die Zeitschrift "Amauta"", en *Iberoamericana* 6 (1982) 78-87. Para el caso de Cuba ver: Julio Antonio Mella, *Documentos y artículos*, La Habana 1975, pp. 98-101; 126 y sgs.; 132 y sgs.; 227 y sgs.; y 326 y sgs.

[23] Cfr. Manuel Caballero, *La internacional comunista y la revolución latinoamericana*, ed. cit.; pp. 50 y sgs.; y Boris Goldenberg, *Kommunismus in Lateinamerika*, ed. cit.; pp. 40 y sgs.; y Jürgen Mothes, "Zur Geschichte des Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista – Ein Beitrag zu einem noch wenig bekannten Führungsorgan der kommunistischen Bewegung", en *Semesterbericht* 1 (1982).

recepción del marxismo en América Latina tendremos que volver más adelante, pues sin ellos sería en parte inexplicable la polémica en torno a la ortodoxia o no ortodoxia del marxismo de Mariátegui, así como la discusión entre marxismo y populismo que se da en gran parte en el marco de dicho debate.

- A partir del espíritu revolucionario antiimperialista del movimiento de la "reforma universitaria" se empiezan a crear en los distintos países americanos, también en 1924, las "Ligas Antiimperialistas de las Américas", movimiento muy influido por marxistas adeptos a la Internacional Comunista. La vinculación de este movimiento con el otro se patentiza en el hecho de que muchos líderes de las "Ligas Antiimperialistas" son al mismo tiempo directores de "Universidades Populares", como por ejemplo Julio Antonio Mella en Cuba y Víctor Raúl Haya de la Torre en el Perú. Pero, como decíamos, la inspiración social y política de las "Ligas Antiimperialistas" proviene realmente del movimiento comunista. Sus líderes son, en efecto, comunistas latinoamericanos de renombre. Pues, además del ya citado Mella, se encuentran entre ellos nombres como los de Vittorio Codovilla, Enrique Flores Magón, Gustavo Machado y Rubén Martínez Villena.[24]

- Aparición de la revista *La Correspondencia Sudamericana*, en 1926, editada por el Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista en Buenos Aires. A partir de 1930 se publicará sin embargo en Montevideo, porque la sede del Secretariado ha tenido que mudarse al Uruguay a causa de la represión política del general Iriburu en la Argentina. Con el cambio de sede cambia también el nombre de la revista, apareciendo ahora con el título de *Revista Comunista*, y presentándose como "órgano teórico del Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista". No obstante esta declaración la publicación conservó su carácter inicial de revista dedicada sobre todo a la información política y a la discusión de cuestiones organizativas.[25]

- Celebración en Bruselas, en 1927, del Congreso Mundial contra la Opresión Colonial y el Imperialismo. Numerosos son los representantes latinoamericanos en este evento revolucionario. Entre ellos cabe destacar la presencia de V. Codovilla, Haya de la Torre, Martínez Villena, Mella y Vasconcelos. Todos ellos eran delegados de las "Ligas Antiimperialistas" y aprobaron en este

[24] Cfr. Boris Goldenberg, *op. cit.; p*p. 48 y sgs.; Julio Antonio Mella, *op. cit.; p*p. 175 y sgs.; 221 y sgs.; 260 y sgs.; Jürgen Mothes, *op. cit.*; y Carlos M. Rama, *Die Arbeiterbewegung in Lateinamerika 1492-1966*, ed. cit.; p. 177.
[25] Cfr. Boris Goldenberg, *op. cit.; p*p. 41 y sgs.; y Manuel Caballero, *op. cit.; p*p. 55 y sgs.

congreso una resolución sobre América Latina en la que se resumía la política y estrategia de las "Ligas" en un programa de acción conjunta que tuvo mucho eco en América Latina.[26]

- La celebración, en 1928, del VI Congreso Mundial de la Internacional Comunista representa en cierta forma el momento histórico en que el movimiento comunista soviético toma plena conciencia de la importancia de los países latinoamericanos. Pues aunque es cierto, como ya hemos señalado anteriormente, que el Komintern se preocupó casi desde su fundación por América Latina, no deja por eso de ser menos cierto que es a partir de este congreso cuando realmente se empieza a analizar en serio la situación latinoamericana: Algunos historiadores hablan por ello del momento del "descubrimiento de América"[27] por la Internacional Comunista. Y es posible que, a causa de la resonancia de la guerra de guerrillas llevada a cabo por Augusto César Sandino (1895-1934) contra las tropas de ocupación norteamericanas en Nicaragua – la primera guerra antiimperialista en América Latina contra el imperio de los Estados Unidos –, la Komintern haya descubierto realmente en estos años el significado específico de la región latinoamericana. Y que esto se reflejase precisamente en el interés tanto por una mejor información y un análisis más detallado de los problemas de los países latinoamericanos, como por buscar una vía específica de integración de América Latina en la estrategia de la revolución mundial.[28]

Del debate latinoamericano en este congreso conviene recordar aquí que el mismo se abrió con la ponencia introductoria del suizo Jules Humbert-Droz, encargado por entonces del Secretariado Latino[29] que llevaba también los asuntos latinoamericanos; y que en lo esencial las discusiones giraron en torno al problema de la naturaleza de la revolución en América Latina, haciéndose observar que era inadecuado esperar o fomentar la etapa de la revolución democrático-burguesa en los países latinoamericanos; puesto que las burguesías nacionales carecen del carácter progresista necesario para un desarrollo semejante. Por eso se aconseja la unión del proletariado con los campesinos – sin que ello signifique una renuncia a la hegemonía del proletariado – para que se pase directamente a la etapa de la revolución socialista.[30] Y no deja de ser notable cómo se

---

[26] Cfr. "Actas del Congreso Antimperialista de Bruselas", en Julio Antonio Mella, *op. cit.; p*p. 631 y sgs. Recordemos, por otra parte, que el filósofo Theodor Lessing, asesinado por la Gestapo en 1933, también participó en este congreso, y que su ponencia ("Die 'Kulturmission' der abendländischen Völker") sigue siendo un aporte significativo a la crítica de modos de pensar eurocéntricos e imperiales. Cfr. Theodor Lessing, *Wortmeldungen eines Unerschrockenen (Editado y con una introducción de Hans Stern)*, Leipzig und Weimar 1987, pp. 248-259.
[27] Manuel Caballero, *op. cit.; p*. 107.
[28] Cfr. Manuel Caballero, *Ibid*.; pp. 113 y sgs.; Adalbert Dessau (ed.), *op. cit.; p*p. 288 y sgs.; y Boris Goldenberg, *op. cit.; p*p. 53 y sgs.
[29] Ver la carta de fecha del 13 de diciembre de 1967 de Jules Humbert Droz a Boris Goldenberg; citada en Boris Goldenber, *op. cit.; p*. 551.
[30] Cfr. *Sechster Kongreß der Koommunistischen Internationalen*, Protokoll, tomo III, Hamburg-Berlin 1928, pp. 114 y sgs.; y Manuel Caballero, *op. cit.; p*p. 114 y sgs.

aconsejaba la estrategia del frente único de proletariado y campesinado para hacer realidad histórica la revolución.

Aquí radica quizá la razón de que buena parte de la reflexión teórica de marxistas latinoamericanos en esta época se ocupe precisamente del problema del carácter de la revolución en nuestros países. Julio A. Mella y José Carlos Mariátegui son, como veremos luego, los dos ejemplos más sobresalientes, aunque no los únicos.

- Como consecuencia de los lineamientos programáticos del VI Congreso Mundial de la Internacional Comunista se celebra, en 1929, en Montevideo el Congreso Constituyente de la Confederación Sindical Latino Americana (CSLA); que, respondiendo a la estrategia política de la Internacional por aquel entonces, debía ser una agrupación continental de sindicatos controlados por los partidos comunistas. Participaron organizaciones de 16 países latinoamericanos, que se agruparon en torno a un programa que articulaba en forma muy clara la diferencia frente a la teoría y práctica del anarcosindicalismo; pidiendo, por ejemplo, el reconocimiento legal de las organizaciones obreras. Cabe destacar aquí también el hecho importante de que con la fundación de la CSLA se vinculan los sindicatos con el movimiento comunista a nivel continental. La CSLA es, en efecto, la primera organización obrera de talla continental que es liderada por sindicatos y cuadros comunistas.[31]

- También en 1929, e igualmente motivado por el VI Congreso Mundial de la Internacional Comunista, se organiza, en junio de dicho año, en Buenos Aires, la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana. Participaron delegados de 15 Partidos Comunistas de América Latina. Entre los temas tratados cabe destacar aquí los problemas de organización de partidos y sindicatos así como los del trabajo de las Ligas Anti-imperialistas, pero también cuestiones que exigían un esclarecimiento básicamente teórico como la cuestión campesina o el problema de las razas en América Latina. Cabe resaltar, dentro del propósito del presente trabajo, los dos aportes enviados por José Carlos Mariátegui a esta conferencia comunista: "El problema de las razas en América Latina" y "Punto de Vista Anti-imperialista". Y como constató Hugo Pesce, el delegado peruano que leyó el primer trabajo de Mariátegui, "es la primera vez que un Congreso Internacional de los

[31] Cfr. Julio Godio, *op. cit.*, tomo 2, pp. 182 y sgs.; Victor Alba, *Historia del movimiento obrero en América*, México 1964, pp. 460 y sgs.; y Carlos M. Rama, *Die Arbeiterbewegung in Lateinamerika 1492-1966*, ed. cit.; p. 183, que destaca la relación organizativa que existía entre la CSLA y la Internacional Roja de Sindicatos.

Partidos Comunistas dedica su atención en forma tan amplia y específica al problema racial en América Latina."[32]

[32] Citado en José Carlos Mariátegui, *Ideología y Política*, en *Obras Completas*, Tomo 13, Lima 1979, p. 22. Las actas de esta conferencia en las que se publicaron originalmente los dos trabajos citados de Mariátegui, salieron como número especial de *La Correspondencia Sudamericana* con el título: *El Movimiento Revolucionario Latino Americano. Versiones de la Primera Conferencia Comunista Latinoamericano*, Buenos Aires 1929.

3.3. Tránsito a la exposición de la recepción filosófica del marxismo

Los datos ofrecidos para ilustrar los momentos álgidos de esta etapa, que hacemos comenzar con el año de la fundación del Partido Comunista de la Argentina (1919) y que cerramos con el año de la celebración de la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana (1929), creemos que justifican la apreciación de este período como el tiempo en que comienza y adquiere forma la canalización de la recepción del marxismo en América Latina a través de actividades e iniciativas controladas por cuadros de los respectivos partidos comunistas. Vista de esta manera esta etapa nos indica también que nos encontramos en los años en que, justo debido al papel rector que juegan ahora partidos que prácticamente funcionan como secciones nacionales de la Tercera Internacional, se opera la incorporación del marxismo latinoamericano al movimiento marxista-leninista mundial.

Por esta razón hemos escogido precisamente como eje central de esta etapa este fenómeno del surgimiento de los partidos comunistas en el contexto general de la estrategia política de la Internacional Comunista. Ahora bien, hemos de tener en cuenta todavía que la incorporación del marxismo latinoamericano al movimiento comunista mundial sucede justo en el momento en que los bolcheviques imponen su línea de pensamiento y de acción. O sea que con los partidos comunistas que nos integran al movimiento comunista internacional viene también la "ortodoxia". De aquí que, a diferencia de autores como Boris Goldenberg, no hablemos de esta etapa en el sentido de la etapa fundacional del comunismo iberoamericano;[33] ni tampoco, a diferencia esta vez de Michael Löwy, en el sentido de un período revolucionario,[34] sino que prefiramos hablar de ella según la denominación ya elegida de período de la implantación ortodoxa canalizada por la labor teórica y práctica de los partidos comunistas en nuestros medios.

Lo anterior no quiere decir naturalmente que entendamos esta etapa como el período de la recepción del marxismo en la forma de una ideología monolítica que se repite mecánicamente sin tener en cuenta la realidad a veces peculiar de nuestro continente. No se trata por tanto de pretender reducir la recepción del marxismo en América Latina en esta etapa a la simple tarea de ejecución mecánica o de acatamiento ciego de los dictados teóricos de una central internacional. Y no se puede tratar de eso porque la misma historia del marxismo latinoamericano en estos años desautoriza por completo semejante intento de interpretación. Justamente en este período asistimos a las primeras

---

[33] Cfr. Boris Goldenberg, *op. cit.; p*. 37.
[34] Cfr. Michael Löwy, *op. cit.; p*. 11.

elaboraciones teóricas latinoamericanas y marxistas en sentido creador,[35] como veremos a continuación.

Se trata por consiguiente de resaltar la importancia de la creación de los partidos comunistas no porque ellos vayan a dominar hegemónicamente este período con la difusión de un "marxismo ortodoxo", sino porque con la ortodoxia que ellos creen representar, se convierten ellos mismos nolens volens en punto de cristalización para la recepción del marxismo en América Latina. Con ellos, si se quiere, llega el dogma, la ortodoxia. Pero por eso mismo ellos fomentan y aceleran la heterodoxia, no siendo pocas las veces que ésta se origina en el propio seno de estos partidos.

Por otra parte es indudable que con la constitución de los partidos comunistas y la consiguiente aparición de sus órganos de expresión teórica se agudiza en América Latina la lucha ideológica.[36] Y se sobreentiende que esta lucha ideológica no se orienta, por parte de los marxistas-leninistas, sólo contra la burguesía y el imperialismo. Pues ya vimos cómo en uno de los documentos de la Tercera Internacional sobre América Latina se insistía en hacer del combate ideológico contra socialistas y anarcosindicalistas una tarea revolucionaria urgente. Y hay que añadir todavía que el populismo será también un tercer objetivo de la lucha ideológica del marxismo.

De este debate ideológico nos interesa ahora resaltar dos momentos que ya hemos destacado al mencionarlos entre los datos constitutivos de esta época y cuya investigación nos luce particularmente provechosa en vistas a ir perfilando el aporte de esta época a la clarificación de las ideas marxistas en América Latina. Son éstos los representados por los debates respectivos con la tradición revolucionaria anarquista y/o anarcosindicalista y con los presupuestos teóricos del programa político de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA).

El hecho señalado de que determinados partidos comunistas latinoamericanos deban su fundación, al menos en parte, al apoyo de sectores provenientes o pertenecientes incluso al movimiento anarquista, nos debe poner ya sobre aviso en lo que respecta a la claridad con que se percibía la

---

[35] Hay incluso investigadores marxistas de reconocida fama, como el ecuatoriano Agustín Cueva, que consideran que es precisamente en estos años cuando autores marxistas latinoamericanos ponen los cimientos de su aporte innovador a la cultura moderna de América Latina. Así lo confirmarían, entre otros, los nombres de César Vallejo (1895-1938), Nicolás Guillen (1904-) o Jorge Amado (1902-). Cfr. Agustín Cueva, "El marxismo latinoamericano: Historia y problemas actuales", en *Tareas* 65 (1987) 57-94.

[36] Además de la ya citada revista *La Correspondencia Sudamericana*, deben tenerse en cuenta las siguientes: *El Liberador*, que aparece desde 1924 como órgano de expresión oficial de las Ligas Antimperialistas de América; y *El Machete*, que fue fundado por los famosos pintores mexicanos Diego Rivera (1857-1957) y Alfonso Siqueiros (1898-) en el año 1924, convirtiéndose poco después en el órgano del Partido Comunista de México. Cfr. Pablo González Casanova, "Sobre el marxismo en América Latina", en *Dialéctica* (México) 20 (1988) 7-17.

distinción entre anarquismo y marxismo por esta época de principios de los años 20 en América Latina. Es innegable que muchos dirigentes y militantes anarquistas, bajo el impacto de la Revolución de Octubre, revisan su posición y se adhieren conscientemente a la alternativa partidista propuesta por los bolcheviques, como es, por ejemplo, el caso de Astrojildo Pereira Duarte Silva (1890-1965) en Brasil. Y en este sentido se puede hablar, con toda razón, de una evolución ideológica que implica de por sí una clara conciencia de la distinción entre los proyectos anarquista y marxista.

Pero históricamente se ha documentado también que en esta época reina más bien la confusión ideológica.[37] Así, al analizar "el conflicto entre anarquistas y comunistas" en Brasil a principios de 1920, ha podido establecer Alfredo Gómez lo siguiente: "Por esta época, Florentino de Carvalho parece ser el único anarquista en reconocer la naturaleza autoritaria del bolchevismo y en distinguir las diferencias que separan anarquistas y comunistas ... Su voz, sin embargo, no trasciende. Sus mismos compañeros anarquistas lo aíslan, afirmando que el conflicto entre anarquistas rusos y bolcheviques es pura invención de la prensa burguesa.... Lamentablemente, la mayoría de los anarquistas brasileños empezarán a tomar conciencia del problema únicamente a partir de una declaración de Enrico Malatesta publicada en *El Libertario* de Buenos Aires ... Esa toma de conciencia no es sin embargo unánime dentro del movimiento anarquista. Muchos de éstos, como en Argentina, Colombia y otros países, se adhieren al proyecto comunista."[38]

Pues bien, esta situación de confusión ideológica empieza a cambiar radicalmente hacia mitad de los años 20 con la aparición de los partidos comunistas en el escenario social latinoamericano. Su práctica y estrategia políticas, acompañada de fuertes campañas de prensa en contra de los movimientos anarquistas y anarcosindicalistas, agudizan la conciencia de las diferencias y conducen a una ruptura de graves consecuencias históricas en el seno del movimiento obrero latinoamericano. (Entre ellas, por señalar una entre paréntesis, estaría la separación entre sindicalismo y partidos obreros).

Por su parte los anarquistas reaccionaran con la crítica abierta al estado soviético y su línea político-económica. Aunque "se trata de una violenta confrontación entre dos proyectos de organización social fundamentalmente diferentes"[39] y aunque la polémica consiguientemente se centra en temas políticos, esta confrontación contribuye a fomentar el debate sobre cuestiones fundamentales de la

---

[37] A la bibliografía dada en la nota 31 del segundo capítulo debe añadirse: Leandro Konder, *op. cit.;* pp. 124 y sgs.
[38] Alfredo Gómez, *op. cit.;* pp. 136-137.
[39] Alfredo Gómez, *Ibid.;* p. 138.

teoría marxista. Así se ve cómo en el marco de este conflicto – en cuyo transcurso se aclaran definitivamente las diferencias ideológicas entre ambos proyectos – se aborda la discusión de cuestiones como la vinculada a la significación histórica de la dictadura del proletariado o a la función del estado en la teoría marxista. Y es lógico que, vinculado a la discusión de estas cuestiones, aparezca también el debate sobre el "leninismo", entendiéndose por éste aquí sobre todo la teoría del partido en relación expresa con la cuestión del poder así como la estrategia del frente unido antiimperialista.

No es, pues, extraño que sea en el contexto de este debate entre marxistas y anarquistas donde comienza en América Latina la recepción sistemática de las obras de Lenin,[40] y donde se acepta además al "leninismo" como parte integrante esencial de la teoría marxista. O sea que, a partir de este momento, se comenzará a hablar de marxismo *y* leninismo, o de comunismo leninista, para caracterizar el "verdadero" marxismo. Dicho más concretamente: la tesis leninista del papel de vanguardia del partido obrero en el proceso revolucionario y la consecuente afirmación de la hegemonía y de la dictadura del proletariado se toman ahora como criterio diferenciador entre el falso y el verdadero marxismo. Y por esta razón se explica que en este contexto pueda escribirse esta frase, que es realmente ilustradora del desarrollo de la recepción del marxismo en América Latina durante este período,: "... los únicos intérpretes del verdadero socialismo marxista son los partidos comunistas..."[41]

Para evitar repeticiones, no seguiremos ahondando aquí la discusión en torno al "leninismo",[42] ya que la habremos de retornar en el marco del debate entre marxistas-leninistas y populistas y/o apristas; y ya a un nivel teórico que es mucho más relevante para la recepción filosófica del marxismo que éste del debate con el anarquismo

---

[40] Hacia mediados de la década de los años 20 se difunden en América Latina estos escritos de Lenin: *El estado y la revolución, La enfermedad infantil del "izquierdismo" en el comunismo, La revolución proletaria y el renegado Kautsky*, y *El imperialismo, fase superior del capitalismo.* Estos títulos se tradujeron al español en Buenos Aires entre 1920 y 1922. Cfr. Pablo González Casanova, "Sobre el marxismo en América Latina", en *Dialéctica* (México) 20 (1988), p. 8; y Carlos M. Rama, *Die Arbeiterbewegung in Lateinamerika 1492-1966*, ed. cit.; p. 208.
[41] Julio Antonio Mella, *op. cit.; p*. 392.
[42] Sobre el aspecto concerniente a las condiciones sociales y culturales de la recepción del leninismo en América Latina pueden verse los trabajos de: Victorio Codovilla, "La pénétration du marxisme-leninisme en Amerique latine", ed. cit.; Adalbert Dessau, "Zur Entwicklung und Verbreitung des Marxismus-Leninismus in Lateinamerika", en *Deutsche Außenpolitik* 4 (1974) 871-879; y Pedro Motta Lima, "Marxism-Leninism and its influence on cultural life in Brazil", en *World Marxist Review* 5 (1962) 19-25.

3.4. Exposición de la recepción filosófica

3.4.1. El debate entre marxismo y populismo

3.4.1.1. Observación preliminar

Más sustantivo y rico para la recepción del marxismo como filosofía en América Latina durante estos años resulta, a nuestro modo de ver, el debate ideológico del marxismo-leninismo con el populismo, que es de hecho un debate con el APRA y, todavía más concretamente, sobre los planteamientos de su fundador y dirigente vitalicio Victor Raúl Haya de la Torre. En el centro de este debate – al menos desde la óptica filosófica que es la perspectiva desde la cual nos interesa estudiarlo ahora – está la discusión de la concepción de Haya de la Torre sobre la historia y la realidad latinoamericanas. Adelantamos y subrayamos este punto del debate para justificar nuestra opción de considerar en la exposición del llamado punto de vista populista sólo la obra, esto es, la posición de Haya de la Torre. Y se entiende que en el análisis de las ideas de Haya de la Torre tendremos que limitarnos al estudio de aquellos aspectos que tienen que ver directamente con la tarea de la presente investigación.

3.4.1.2. Víctor Raúl Haya de la Torre

Desde la perspectiva histórica actual, conocedora sobre todo de la posterior evolución ideológica y política de Haya de la Torre y de su Alianza Popular Revolucionaria Americana que le llevó a un anticomunismo rabioso y ciego,[43] puede sorprender quizá su inclusión en esta etapa como uno de los elementos constitutivos que nos ayudan a conocer mejor la recepción filosófica del marxismo en el subcontinente durante la década de 1920. Y sin embargo nada tiene esta mención de extraño,

---

[43] Para el estudio de la historia de los orígenes y del desarrollo del APRA ver: León Enrique Bieber, *En torno al origen histórico e ideológico del ideario Nacionalista Populista Latinoamericano. Gestación, elaboración y vigencia de la concepción aprista de Haya de la Torre*, Berlin 1982; Heraclio Bonilla/Paul W. Drake (ed.), *El Apra, de la ideología a la praxis*, Lima 1989; y Luis Alberto Sánchez, *Apuntes para una biografía del APRA.I. Los primeros pasos 1923-1931*, Lima 1978.

sobre todo si mantenemos una visión *histórica* de los hechos. Pues, aunque *hoy* resulte difícil comprenderlo, Haya de la Torre pretendió y se esforzó realmente en darle una fundamentación marxista al programa del APRA. Es más, reclamó en repetidas ocasiones – y no sólo en los años 20 – su filiación filosófica con el marxismo. Sin entrar en detalles de naturaleza social y política, recordemos por tanto algunos rasgos de esta posición inicial, que fue precisamente la causa inmediata de la polémica entre marxismo y aprismo.

Haya de la Torre – sobre quien se ha dicho que es "quizá el más original y vigoroso de los pensadores políticos que han reflexionado sobre la realidad social latinoamericana"[44] – asimila primero el pensamiento radical e indigenista de su compatriota Manuel González Prada (1848-1918) así como el espíritu renovador de la "Reforma Universitaria" y comienza destacándose como líder estudiantil. Su planteamiento ideológico-político se perfila ya con claridad definitiva hacia 1921/22 con la formulación de la concepción para la creación en Perú de las "Universidades Populares González Prada",[45] que son la primera plataforma sobre la que busca vehiculizar organizativamente, y a nivel continental, su idea de una alianza antiimperialista en un frente único latinoamericano. Sin embargo el desarrollo de las "Universidades Populares" en la línea propuesta es impedido por gobiernos conservadores y dictatoriales como los de Leguía en Perú o de Zayas en Cuba. Y por eso la concretización de esta idea no se hace realidad sino durante el exilio mexicano de 1924 en el que funda, como ya hemos visto, la Alianza Popular Revolucionaria Americana. A continuación nos ocupamos con el examen del programa del APRA y, concretamente, con el intento de su autor de concretizar en el mismo la afinidad con el marxismo.

En 1926 publicó Haya de la Torre un folleto con el expresivo título de *¿Qué es el A.P.R.A.?* en el que resumía el programa definitivo del APRA en el sentido preciso del programa internacional de un partido internacional. Como principios rectores de la ideología política del APRA se nombran los siguientes: antiimperialismo, la unidad latinoamericana, la nacionalización o socialización de las riquezas y recursos naturales, la internacionalización del canal de Panamá y la solidaridad internacional con los pueblos oprimidos del mundo.[46] Y lo decisivo en el marco de nuestro trabajo es que, a juicio de Haya de la Torre, este programa representa un ejemplo concreto de aplicación renovadora de las leyes fundamentales del marxismo-leninismo a la realidad de América Latina. Y es por eso que se preocupó en esta época por mostrar el fundamento filosófico marxista sobre el que

---

[44] José Luis Romero, "Amérique Latine: Les courants esthétiques, politiques et sociaux", en *Les Grands Courants de la Pensée Mondiale Contemporaine*, Vol. 1, Milano 1958, p. 130.
[45] Cfr. Juan Manuel Gamarra-Romero, *op. cit.;* pp. 217 y sgs.; y Günther Maihold, *José C. Mariátegui: Nationales Projekt und Indio-Problem*, Francfort/M. 1988, especialmente pp. 165 y sgs.; 197 y sgs.; y 364 y sgs.
[46] Cfr. Víctor Raúl Haya de la Torre, *¿Qué es el A.P.R.A.?*, en *Obras Completas*, tomo 1, Lima 1984, pp. 129-135

descansaba el programa político del APRA. De hecho, Haya de la Torre entendió su aprismo, sobre todo en la década de los años 20, como la forma *latinoamericana* del marxismo, es decir, como la forma vernácula que debía tomar el marxismo en América Latina.

Y es que el político peruano – cuyos conocimientos del idioma alemán, señalemos de pasada, le permitieron un contacto directo con textos de Hegel y Marx, lo que no era nada corriente en esta época en nuestras latitudes – aceptaba el marxismo o, dicho más concretamente, la interpretación dialéctica materialista de la historia; pero bajo la condición indispensable de la adaptación creativa al medio histórico, a las condiciones y situaciones peculiares de América Latina. Las consecuencias de esta posición son dobles. Expliquémoslas brevemente.

Por una parte hay una consecuencia política muy clara, que aquí sin embargo nos ha de interesar menos. Pero que, con todo, debemos mencionar porque es complementaria de la segunda. Se trata de que la necesidad de adaptar el marxismo a la circunstancia americana lleva, a nivel político, a reservarse el derecho de la autonomía absoluta a la hora de decidir las formas de organización y de acción social en los países latinoamericanos. El conflicto, pues, con la Tercera Internacional estaba programado de antemano.

Por otra parte hay una consecuencia de alcance filosófico, que es en la que queremos demorarnos ahora. En efecto, pues el intento de dar forma latinoamericana al marxismo, de buscar un "marxismo vernáculo", es en el fondo un esfuerzo que conduce a la redefinición teórica del marxismo desde una perspectiva no europea. En este sentido la obra temprana de Haya de la Torre, a pesar de todas las limitaciones o incoherencias que se quieran descubrir en ella, representa quizá el primer intento de inculturar el marxismo en América Latina, como se diría hoy. Especialmente en el período comprendido entre 1923 y 1930 se ocupó Haya de la Torre, en efecto, con este intento, y hablaba de "marxismo vernáculo" para significar con ello un marxismo indoamericano, es decir, liberado del prisma eurocéntrico y adaptado a las condiciones latinoamericanas.[47] Se trataba, en una palabra, de redefinir el marxismo desde la circunstancia americana.

La explicitación de este programa de adaptación creativa del marxismo al contexto histórico latinoamericano tiene lugar primero, desde un ángulo sociopolítico, en un libro de 1927 titulado *Por la emancipación de América Latina*; y luego – y sobre todo – en el libro *El Antiimperialismo y el*

---

[47] Sobre el aporte de Haya de la Torre a la fundación del marxismo en América Latina puede consultarse: Carlos Franco, *Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano*, Lima 1981, pp. 67 y sgs. Según Franco el aporte

APRA, escrito por Haya de la Torre en México en 1928. Estos libros desataron la larga polémica con los marxistas ortodoxos que veían en la adaptación aprista una adulteración del marxismo. Pero antes de pasar a la consideración del debate y de la crítica marxista, intentemos todavía profundizar en la controvertida filiación marxista del pensamiento de Haya de la Torre, consultando los textos decisivos al respecto.

Para esta profundización no escogeremos sin embargo ninguna de las dos obras citadas. Pues si bien en *El Antiimperialismo y el APRA* se expone explícitamente la doctrina aprista como el resultado de la confrontación de la situación de los países latinoamericanos con los planteamientos de Marx; y se presenta asimismo la famosa teoría a cuya luz Haya de la Torre intentará el desarrollo del marxismo *latinoamericano*, a saber, la teoría del espacio-tiempo-histórico; no es, con todo, en esta obra, como tampoco en el otro libro citado de 1927, *Por la emancipación de América Latina*, donde mejor resumido encontramos el fundamento filosófico del pensamiento de Haya de la Torre. Ese lugar lo encontramos en la obra cuyo título mismo responde a la teoría que el propio Haya de la Torre reconocía como el verdadero trasfondo filosófico de su ideario aprista: *Espacio-Tiempo-Histórico*.

Es cierto, por otro lado, que esta obra no pertenece cronológicamente a esta etapa, pues en ella se recogen trabajos escritos entre 1935 y 1946. Pero cierto es igualmente que temáticamente sí pertenece a esta etapa, ya que los trabajos que la componen, fueron escritos precisamente para aclarar la cuestión aquí en debate. Por ello, pues, nos permitimos no atenernos en este caso al mero orden cronológico y orientarnos en ella para facilitar la exposición de la filosofía del aprismo en su relación con el marxismo.

Muy significativo para nosotros en este trabajo es que la primera parte de *Espacio-Tiempo-Histórico*, que lleva precisamente como título "La filosofía del Aprismo", se abra con esta clara definición del lugar filosófico donde se sitúa la perspectiva de arranque de Haya de la Torre: "El Aprismo arranca filosóficamente del determinismo histórico de Marx y de la dialéctica hegeliana adoptada por él para su concepción del mundo."[48] Con esta afirmación de principios Haya de la Torre quiere asegurar de entrada su filiación marxista. Pero entendamos bien; porque se trata de un marxismo cuyo rasgo esencial es ser determinismo histórico, que es lo mismo que decir que es determinismo dialéctico o dialéctica determinista. De donde se deriva, en la lógica del líder aprista, que el marxismo es "una escuela filosófica sujeta a la misma ley por ella descubierta y

---

de Haya de la Torre, junto naturalmente con el de Mariátegui, señalaría el momento realmente fundacional de un marxismo *latinoamericano*.

[48] Victor Raúl Haya de la Torre, *Espacio-Tiempo-Histórico*, en *Obras Completas*, Tomo 4, Lima 1984, p. 399.

perfeccionada"; o que "quien adopte el marxismo como norma filosófica no puede admitir, sin embargo, sus conclusiones doctrinarias como *dogmas inflexibles*."[49] En consecuencia con lo anterior Haya de la Torre explica su concepción del marxismo o, dicho con mayor exactitud, su manera de utilizar la teoría marxista en estos términos: "Producto del pensamiento humano, resultado del mundo objetivo, sería absurdo creer que el marxismo no está excluido del proceso dialéctico que rige todo en la vida. Es esta característica y condición del marxismo filosófico la que caracteriza precisamente su perennidad. Porque una Filosofía que marcha a compás de la evolución del mundo no podrá nunca ser superada por éste; será una Filosofía viva, en permanente devenir, móvil y *constantemente renovada*, como la Naturaleza y como la Historia. Para alcanzar su ritmo y sobrepasar lo transitorio y temporal de las escuelas estáticas que envejecen y se retrasan, la dialéctica determinista debe *negar para continuar*."[50]

Haya de la Torre reclama, pues, para el APRA la libertad metodológica de recurrir al marxismo en el sentido de una filosofía que, justo por ser dialéctica, se va renovando en base a su misma apertura radical que la capacita justamente para ir asimilando los avances del devenir dialéctico de la humanidad y los progresos científicos. Por esta vía sin embargo no se prepara tanto la renovación del marxismo como su superación. Reclamando esa apertura dialéctica Haya de la Torre no pretende potenciar la figura de un marxismo conceptualmente abierto sino que ve en ello el presupuesto metodológico para iniciar la superación teórica e histórica del mismo. Pues lo que en el fondo se ha asegurado con la aplicación del principio del continuo devenir dialéctico al marxismo mismo – aplicación ésta que Haya de la Torre entiende como ley o principio fundamental de un devenir constante –,[51] es la negación superadora del determinismo histórico marxista en la envolvente abierta por la teoría de la relatividad con su postulado de un nuevo continuo dimensional: Espacio-Tiempo. Haya de la Torre no oculta, por lo demás, que su recurso a Einstein fuerza la dialéctica marxista hasta un punto de ruptura con la tradición de la ortodoxia marxista; y esto con la finalidad expresa de que la teoría dialéctica marxista se libere de la sistematización dogmática del marxismo ortodoxo y pueda abrirse de este modo a nuevas y más altas formas de desarrollo. En este sentido escribe lo siguiente: "La aplicación del relativismo al determinismo histórico plantea justamente un caso de negación y continuidad dialéctica en la filosofía de Marx. Más aún, en el relativismo del Tiempo y del Espacio, aplicados a la interpretación marxista de la

[49] Víctor Raúl Haya de la Torre, *Ibid.;* p. 399. (Cursiva en el original.)
[50] Víctor Raúl Haya de la Torre, *Ibid.*; p. 400. (Cursiva en el original.)
[51] Cfr. Víctor Raúl Haya de la Torre, *Ibid.*; pp. 399 y sgs.

Historia, radica precisamente el fundamento de la norma filosófica aprista. Ahí está la línea dialéctica que *une y separa* al marxismo ortodoxo y al Aprismo."[52]

Trasladando el relativismo universal, que al parecer del líder peruano ha sido probado científicamente por la teoría de la relatividad, al campo de la filosofía de la historia, Haya de la Torre no quiere invalidar las leyes del determinismo histórico – para usar su modo de expresión – o de la básica explicación económica de las realidades históricas. Lo que pretende es más bien "relativizar" la significación de los principios de dicha explicación. Por esto habla de unión y separación con referencia al marxismo ortodoxo; unión, porque sigue admitiendo lo que él llama el determinismo histórico de Marx como una regla válida para analizar la realidad histórica; pero también separación porque su relativismo le obliga a sostener que esa regla marxista es relativa y que, por consiguiente, no se la puede aplicar a todos los espacio-tiempos en que se genera la historia de la humanidad.

Para comprender mejor este paso en la argumentación de Haya de la Torre hay que considerar sin embargo que su intento de combinar el materialismo histórico con la teoría de la relatividad – de la que, en opinión de Mario Bunge, no entendía nada[53] – implica la suposición de que la historia del género humano discurre distintamente dentro de las coordenadas generales constituidas por esas realidades que aquí se designan como el *espacio histórico* y el *tiempo histórico*.[54]

El "espacio histórico" representaría aquí la base objetiva sobre la que se levanta el quehacer humano, entendiendo por esa base objetiva en primera línea el campo geográfico como suma de las características físicas que conforman la peculiaridad de las regiones del mundo; pero, además, como símbolo concreto de la distancia espacial entre dichas regiones. Por su parte el "tiempo histórico" encuentra su base en la vivencia subjetiva "que cada hombre se forma frente a su espacio geográfico y frente a las condiciones objetivas de vida individual y social que en este espacio dado se producen, o sea el especifico *tiempo económico*";[55] y designa así el resultado del proceso social que, determinado por el espacio histórico, provoca justamente ese vuelco del tiempo subjetivo en tiempo objetivo o tiempo social. Por esto el "tiempo histórico" no marca ya el compás vital del individuo, sino más bien el ritmo de la evolución de los pueblos. Con lo cual se dice también que el "tiempo

[52] Víctor Raúl Haya de la Torre, *Ibid.;* p. 402. (Cursiva en el original.)
[53] En su entrevista con Raúl Fornet-Betancourt y Alfredo Gómez Muller, titulada "Filosofía, Ciencia, Política", dice Bunge: "... el famoso ideólogo de la izquierda Haya de la Torre hacia una mezcla impresionante entre Bergson, Marx y Einstein – del que no entendía nada", en *Concordia, Revista Internacional de Filosofía*, 10 (1986) p. 107.
[54] Cfr. Víctor Raúl Haya de la Torre, *Espacio-Tiempo-Histórico*, ed. cit.; pp. 403 y sgs.
[55] Victor Raúl Haya de la Torre, *Ibid.*; p. 403.

histórico" es el elemento que permite medir las distancias entre los pueblos o regiones del mundo desde la óptica del grado o ritmo de desarrollo alcanzado en el dominio de su "espacio histórico", esto es, de sus condiciones objetivas de vida. Vemos que de esta forma el "tiempo histórico" es, para Haya de la Torre, también expresión del "conjunto de relaciones entre los pueblos y sus medios ambientales y entre el grado de dominio del desarrollo que esos pueblos han conseguido sobre sus medios".[56] Mas lo realmente decisivo para la continuación de su argumentación frente al marxismo ortodoxo lo ve Haya de la Torre en la idea que se desprende de su concepción del "tiempo histórico" y que él mismo resume en esta tesis: "*Este conjunto de relaciones inseparables da a la Historia una medida de tiempo también inseparable de las condiciones del espacio y permite plantear un nuevo punto de vista histórico-filosófico*."[57]

A la luz de esta teoría del espacio-tiempo-histórico comprendemos mejor, en efecto, que la "relativización" aprista del marxismo significa, en verdad, la limitación de la validez de sus leyes históricas al espacio histórico en que nació. Esta consecuencia se ve muy clara en este pasaje: "Las llamadas leyes históricas y su aplicación universal tendrán que ser condicionadas por la relatividad del punto de observación. Así, la historia del mundo vista desde el *espacio-tiempo-histórico* indoamericano, no será nunca la que ve el filósofo desde el "espacio-tiempo-histórico" europeo."[58]

Sobre este trasfondo, nos parece, la argumentación de Haya de la Torre se ve más clara. En nombre de la especificidad del "espacio-tiempo-histórico" latinoamericano rechaza pues Haya de la Torre la validez absoluta de la teoría marxista, y aboga por buscar la integración de lo formal o metodológicamente válido de la dialéctica hegeliano-marxista en la perspectiva interpretativa que ofrece el "espacio-tiempo-histórico" indoamericano.

Tal es la postura fundamental que lo lleva precisamente a ensayar la creación de un "marxismo vernáculo"; pudiendo ahora aclarar esta expresión o este intento en el sentido de un programa que, partiendo de una elemental aceptación del marxismo en tanto que "norma filosófica" – y sólo en tanto que tal –, busca la aplicación espacial y temporalmente adecuada de esa norma; esto es, reinterpretarla desde el fondo propio de un contexto y una cultura determinados.

---

[56] Victor Raúl Haya de la Torre, *Ibid.*; p. 404.
[57] Victor Raúl Haya de la Torre, *Ibid.*; p. 404. (Cursiva en el original.)
[58] Victor Raúl Haya de la Torre, *Ibid.;* p. 405. (Cursiva en el original.) Debe observarse que, en consonancia con la terminología del movimiento indigenista de la época, Haya de la Torre prefiere el término "indoamericano" al de "latinoamericano" para caracterizar la peculiaridad del contexto de nuestros países.

Se acepta pues la norma marxista de interpretación histórica como idea formalmente normativa; pero en modo alguno la forma europea de dicha norma, porque con esa forma, es decir, con la figura europea del marxismo viene una interpretación de la realidad que está determinada por el espacio-tiempo-histórico de Europa y que, en cuanto tal, no es ni adecuada ni transferible a la realidad latinoamericana. La "norma" marxista tiene más bien que ser reubicada en la contextualidad americana. Y esta exigencia – conviene insistir en ello – es, según Haya de la Torre, un resultado directo de la teoría física que nos enseña la relatividad del tiempo y del espacio. La necesidad de reinterpretar la norma marxista viene por tanto del principio que reclama la autonomía interpretativa para cada espacio-tiempo-histórico. Por esto hace constar que: "El Aprismo aplica, pues, a la Filosofía de la Historia el nuevo concepto científico y filosófico del Espacio-Tiempo. Y en él se afinca para el examen de las condiciones objetivas de la realidad social de Indoamérica y para la interpretación de su devenir histórico. No acepta, por ende, que nuestra realidad sea interpretada desde Europa, sino desde el Espacio-Tiempo-Histórico indoamericano."[59]

Que el marxismo ortodoxo y concretamente, el marxismo-leninismo en cuanto sistema de filosofía de la historia es, en verdad, exponente de un punto de vista histórico exclusivamente europeo, lo demuestra con evidencia, según Haya de la Torre, la tesis leninista según la cual el imperialismo ha de ser considerado como la etapa superior o última del capitalismo. Desde un punto de vista europeo esta tesis ofrece, ciertamente, un diagnóstico correcto. Pero, en opinión del líder aprista, la realidad político-económica de los países latinoamericanos obliga a ver al imperialismo más bien como la primera etapa del capitalismo.[60]

Vista desde el ángulo de su teoría del imperialismo, que no podemos analizar en el marco de este trabajo, la crítica de Haya de la Torre a la universalidad del sistema categorial-interpretativo del marxismo en su forma europea, al menos en los años de la década de 1920, se podría entender – ¿y salvar? – como una componente de la radical crítica al eurocentrismo a la que lo impulsaba su profundo indoamericanismo. No olvidemos que su crítica al europeísmo del marxismo como filosofía de la historia se inscribe en el marco de su rechazo tajante de la "división de la Historia Universal formulada, desde el ángulo de observación europeo en Antigua, Media y Moderna, sujeta

---

[59] Víctor Raúl Haya de la Torre, *Ibid.;* p. 451.

[60] Víctor Raúl Haya de la Torre, *Ibid.*; p. 405: "... sostenemos que lo que es *último* en Europa puede ser *primero* en Indoamérica. Por ejemplo: mientras el imperialismo es en Europa la *última* o *suprema* etapa del capitalismo, en Indoamérica – según afirma la tesis aprista –, es la *primera*." (Cursiva en el original.)

a la cronología del Viejo Mundo. Este tiene su propio tiempo histórico, inseparable de su Espacio. Consecuentemente, no es *universal* esa división de la historia."[61]

En resumen podemos decir, por tanto, que en la década de los años 20 Haya de la Torre ensaya, desde una perspectiva radicalmente indoamericana o indigenista, una adaptación superadora del marxismo a las condiciones contextuales e históricas de América Latina, que se propone en lo esencial continuar la norma marxista; pero que implica negar el marxismo en su forma (europea) de modelo de interpretación válido universalmente como condición para poder desarrollarlo en el sentido específico de un marxismo vernáculo de Indoamérica.

Y será precisamente esta pretensión o programa de búsqueda de un marxismo indoamericano la que servirá a Haya de la Torre (y, posteriormente, a otros autores apristas) de base teórica preferida para lanzar contra Mariátegui el reproche del europeísmo. Pero sobre este punto volveremos luego.

3.4.1.3. Julio Antonio Mella

Se comprende que en un ambiente marxista impregnado todavía por el entusiasmo del triunfo de los bolcheviques y controlado hasta cierto punto por la ortodoxia encarnada por la Tercera Internacional, las tesis apristas de Haya de la Torre tenían que provocar pronta y polémica reacción. Pasamos entonces a la crítica marxista de la posición de Haya de la Torre. Para exponer la postura marxista escogemos la figura del líder estudiantil cubano Julio Antonio Mella, porque es sin duda uno de los representantes más lúcidos del marxismo-leninismo en este período latinoamericano. Además, atenernos a su obra presenta para nosotros en este contexto la ventaja suplementaria de poder exponer la crítica marxista al aprismo sin tener que entrar en la polémica entre aprismo y marxismo que se desató inmediatamente después de la muerte de José Carlos Mariáteguí y a propósito de su obra, y cuya consideración preferimos dejar para su lugar oportuno.

Poco después de que Haya de la Torre publicara su *¿Qué es el APRA?* responde Julio A. Mella con un folleto titulado *¿Qué es el ARPA?*, publicado en México a principios de 1928. Mella – quien,

---

[61] Víctor Raúl Haya de la Torre, *Ibid.*; p. 451. Al menos a nivel de planteamiento parece operar Haya de la Torre con una concepción de la historia que presupondría la posibilidad de un desarrollo multilineal de la humanidad y que, en

como se ve por el título de su folleto, prefiere usar las iniciales del nombre con que se le conocía a los "arpistas" en medios obreros, a saber, Alianza Revolucionaria Popular Americana – enjuicia los planteamientos políticos ideológicos de Haya de la Torre desde una clara posición marxista-leninista.[62] Más aún, Mella emprende esta crítica con conciencia explícita de hacerla en el sentido de una rectificación ideológica que responde a las adulteraciones que, en nombre del marxismo, introduce el aprismo en la teoría revolucionaria marxista-leninista.

Por esto el verdadero motivo de su "contestación ideológica" al APRA no es quizá el primer argumento que él mismo da, al escribir que el APRA "se ha dedicado a atacar en privado – no hay valor moral y sería mala estrategia hacerlo en público – a la Revolución rusa, a los comunistas y a todos los obreros verdaderamente revolucionarios".[63] Creemos que su motivación primera arranca más bien de la conciencia que tiene sobre el peligro de confusionismo y adulteración que representan los apristas precisamente porque éstos "quieren aparecer como sucesores de Marx y Lenin en la América Latina, únicos intérpretes de la doctrina socialista y salvadores providenciales de los pueblos oprimidos por el imperialismo yanqui."[64] O sea que es la (pretendida) filiación marxista del aprismo, su reclamo de estar en la línea de la tradición revolucionaria marxista, lo que hace realmente necesario en Mella reaccionar y "contestar a sus errores ideológicos".[65]

Mella estructura su respuesta ideológica o crítica al APRA siguiendo los puntos esenciales del programa político aprista: antiimperialismo, unidad latinoamericana, organización en un frente único, nacionalización y solidaridad internacional. Mella analiza todos estos puntos en forma detallada desde su perspectiva marxista-leninista.

Pero para nosotros aquí no es tan interesante seguir sus análisis en detalle, como rastrear en ellos los elementos aducidos para demostrar que "no hay nada más alejado del marxismo verdadero que el ARPA y sus 'teorías".[66]

Concentremos nuestra atención en este aspecto y tratemos de ver, por consiguiente, cuáles son los puntos de vista que Mella hace valer en sus argumentos contra los "arpistas".

---

su elaboración, llevaría a una perspectiva parecida a la desarrollada por Melotti. Cfr. Umberto Melotti, *Marx e il Terzo Mondo. Per uno schema multilineare della concezione marxiana dello sviluppo storico*, Milán 1972.

[62] Cfr. Julio Antonio Mella, *¿Que es el APRA?*, en Julio Antonio Mella, *Documentos y artículos*, La Habana 1975, p. 370-403.

[63] Julio Antonio Mella, *Ibid.*; p. 371

[64] Julio Antonio Mella, *Ibid.;* p. 371.

[65] Julio Antonio Mella, *Ibid.;* p. 371.

[66] Julio Antonio Mella, *Ibid.;* p. 374.

Orientándose, como es lógico, en *El imperialismo, fase superior del capitalismo,*[67] de Lenin, Mella desacredita primero el análisis aprista del imperialismo así como su táctica de lucha antiimperialista basada en el supuesto de que la especificidad de los países latinoamericanos reclama primero una lucha nacional, es decir, una revolución que los emancipe del yugo imperialista, con el argumento de que América Latina no es ninguna excepción, en el sentido de que el imperialismo que sufre es definible adecuadamente con y desde los principios de la teoría marxista-leninista. Frente a la afirmación aprista de la diferencia americana, Mella arguye con la visión internacionalista que empareja la realidad del subcontinente con la situación de otras regiones del mundo en esta edad última y universal del capitalismo. El capitalismo imperialista ha internacionalizado las sociedades; y poco vale ante este proceso recurrir a las peculiaridades locales o regionales para anular la validez universal de los criterios marxistas. América Latina necesita, por tanto, la revolución socialista, y no sólo una revolución nacionalista; como pretende el aprismo. Así replica Mella: "Para decir que el marxismo ... es exótico en América, hay que probar que aquí no existe proletariado; que no hay imperialismo con las características enunciadas por todos los marxistas; que las fuerzas de producción en América son distintas a las de Asia y Europa, etc. Pero América no es un continente de Júpiter sino de la Tierra. Y es una cosa elemental para todos los que se dicen marxistas ... que la aplicación de sus principios es universal, puesto que la sociedad imperialista es también universal."[68]

En segundo lugar concentra Mella su crítica en la concepción aprista de la unidad americana en un frente único de lucha contra el imperialismo, que realice la unidad americana. Sus objeciones giran en este punto sobre todo en torno a la significativa ambigüedad con que el aprismo trata la cuestión del papel concreto de las clases sociales en su modelo del frente único. Y es lógico que sea así, puesto que para Mella esta ambigüedad aprista es significativa justo en cuanto que ella es la que le permite "olvidar" al aprismo el principio fundamental establecido por el marxismo-leninismo para

---

[67] Debe notarse que, al igual que la gran mayoría de los militantes de los Partidos Comunistas de América Latina en esta época, Mella parte de la idea de que marxismo y leninismo constituyen una unidad indisoluble. Esta idea es, naturalmente, un fruto concreto del trabajo ideológico de la Internacional Comunista. Sus secciones latinoamericanas juegan un papel de primer orden en la difusión de los escritos de Lenin. Ya decíamos en la nota 40 de este mismo capítulo que en la década de los años 20 comienza la recepción sistemática de Lenin en América Latina, dando los títulos de los libros más difundidos. Pues bien, ahora debemos precisar que esa labor es en gran parte la tarea de las secciones latinoamericanas de la Komintern. Y a los títulos allí mencionados debe añadirse el de *El socialismo y la guerra*. Recordemos además que el año de 1926 es un año importante en la recepción de Lenin en América Latina. Pues en dicho año, con ocasión del segundo aniversario de la muerte de Lenin, el Secretariado Sudamericano de la Komintern organizó una semana en su memoria que, entre otras, tomó la iniciativa de editar una selección de obras de Lenin. Cfr. Victorio Codovilla, op. cit.; p. 85-105; y Jürgen Mothes, "Zur Geschichte des Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista – Ein Beitrag zu einem noch wenig bekannten Führungsorgan der kommunistischen Bewegung", en *Semesterbericht* 1 (1982), pp. 42 y sgs.
[68] Julio Antonio Mella, *op. cit.; p*. 378.

la organización de la lucha social, a saber, "la *hegemonía del proletariado* y la aplicación de su *dictadura* para la realización del socialismo".[69] La ausencia de este principio, que constituye para Mella la condición indispensable para cualquier cooperación marxista-leninista con una política de liberación nacional en un frente único, hace que el programa aprista se convierta, de hecho, en un instrumento ideal para la política de las burguesías latinoamericanas. (Se notará que Mella sigue aquí al pie de la letra las tesis sostenidas por Lenin en el segundo congreso de la Internacional Comunista).

En este contexto es interesante ver también cómo Mella precisa este principio de que sólo el proletariado podrá ser auténtico sujeto histórico de un proceso revolucionario y obtener la verdadera liberación nacional, aclarando que – en contra de lo que propone el APRA – ni los trabajadores manuales e intelectuales ni los estudiantes ni los campesinos pueden constituir una base social para la revolución. Con la propuesta de un frente unido compuesto por varias clases al estilo del Kuo-min-tang chino rompe el APRA, a juicio de Mella, con la tradición marxista-leninista,[70] para enriquecer la tradición populista con una variante más. O sea que, dicho en otros términos, el no reconocimiento del papel dirigente del proletariado en la lucha social convierte al frente unido del APRA en populismo latinoamericano o tropical. A este respecto apunta Mella: "Es curioso hacer resaltar cómo las mismas condiciones económicas han creado en la América una ideología similar a la creada en Rusia, de la cual eran representativos los 'populistas' tan atacados por todo el socialismo marxista. La no existencia de un fuerte y gran proletariado en el Perú, lugar donde surge la ideología del ARPA; hace a los arpistas desestimar el valor del obrero, dudar de su papel y hasta no comprender que está surgiendo diariamente y tomando el papel hegemónico en la lucha contra el imperialismo y contra la reacción nacional, representativa del anterior. Los arpistas son *indoamericanistas*".[71]

Este enjuiciamiento del APRA como variante de la ideología populista es, sin duda, uno de los momentos más importantes en la argumentación del marxista cubano. Pues su juicio, que se hace en nombre del marxismo-leninismo y con la intención de establecer una clara delimitación, representa prácticamente el inicio del curso sistemático de una polémica que todavía sigue viva en América Latina: la polémica entre populismo y marxismo.

---

[69] Julio Antonio Mella, *Ibid.;* p. 377. (Cursiva en el original.)
[70] No debe olvidarse el dato de que Mella escribe su crítica a la posición aprista después del fracaso de la estrategia del frente unido en China y después de que la Internacional misma se distancia en 1928 de dicha táctica.
[71] Julio Antonio Mella, *Ibid.;* p. 383.

Mella es, ciertamente, "uno de los primeros marxistas latinoamericanos en analizar y criticar el nacionalismo populista".[72] Y cierto es también que es el primero que, en el debate de los marxistas latinoamericanos con el populismo – debate en el que, como se trasluce ya de la clasificación de los apristas como "indoamericanistas, se ventilaba igualmente la cuestión nacional –, define el punto de vista marxista desde la clara y decidida perspectiva del internacionalismo proletario, llegando incluso – y esto a veces en conflicto con posiciones consideradas también clásicas en el marxismo-leninismo[73] – a defender la tesis de que la contradicción entre nacionalismo y socialismo es el aspecto definitivamente característico de un análisis marxista-leninista de la realidad latinoamericana.

Es obvio que en el marco de este trabajo no podemos tratar el tema de la cuestión nacional en el marxismo.[74] Pero queremos, con todo, tomarlo como trasfondo para comentar brevemente la crítica de Mella al populismo latinoamericano desde esta óptica.

Desde su óptica marxista-leninista, es decir, desde su radical internacionalismo proletario, Mella niega todo fundamento al recurso a los pueblos nativos indoamericanos como fuente especial de potencial revolucionario. El problema de la revolución no debe, pues, vincularse con la cuestión indígena. Es cierto que los apristas lo hacen y que ven en la lucha indígena por la emancipación y la identidad propia una condición indispensable para la revolución socialista, aduciendo en su favor el argumento de las tradiciones socialistas autóctonas a que pueden referirse muchos pueblos indígenas americanos. Pero, para Mella, este recurso es un verdadero anacronismo histórico. El indio, en cuanto indio, no puede ser base del proceso revolucionario porque su problema racial se ha convertido con la sociedad capitalista en un problema económico que sólo el proletariado podrá resolver. He aquí el pasaje decisivo sobre esto: "Olvidan que la penetración del imperialismo

---

[72] Michael Löwy, *El marxismo en América Latina*, ed. cit.; p. 94. La preocupación pionera de Mella por las manifestaciones del populismo y su crítica marxista se documenta además en el hecho de que entre 1926 y 1927 tradujo el estudio de Lenin titulado "El movimiento populista en China." Esta traducción apareció en *El Boletín del Torcedor*, La Habana 1927.

[73] Téngase presente, por ejemplo, que en sus análisis de la lucha de liberación de Irlanda contra Inglaterra Marx vió y explicó la relación real que se da, en determinadas condiciones, entre liberación nacional y revolución social. Cfr. Karl Marx, "Der Generalrat an den Föderalrat der romanischen Schweiz", en *MEW*, Vol, 16, Berlin 1971, pp. 384-391; y su carta a Sigfried Meyer y a August Vogt de fecha del 9 de abril de 1870 en la que resume su posición sobre esta cuestión. Cfr. Karl Marx, "Marx an Sigfried Meyer und August Vogt in Nueva York", en *MEW*, Vol. 32, Berlin 1965, pp. 665-670. Ver también: Lenin, "Resolution zur nationalen Frage", en *Werke*, Vol. 19, Berlin 1971, pp. 419-423.

[74] La discusión reciente de este tema puede verse en G. Haupt/Michael Löwy/C. Weill, *Le marxisme et la question nationale 1848-1914*, Paris 1974; Leopoldo Mármora, *Nation und Internationalismus, Probleme und Perspektiven eines sozialistischen Nationsbegriffs*, Bremen 1983; Tom Narn/Eric Hobsbawn, *Nationalismus und Marxismus. Anstoß zu einer notwendigen Debatte*, Berlin 1978. Y para el caso concreto de la discusión del tema desde la visión de los pueblos indígenas de América Latina: Alberto Saladino García, *Indigenismo y marxismo en América Latina*, México 1983.

termina con el *problema de raza* en su concepción clásica al convertir a los indios, mestizos, blancos y negros en *obreros*, es decir, al dar una base económica y no racial al problema. La experiencia ha probado que el campesinado – el *indio* en América – es eminentemente individualista y su aspiración suprema no es el socialismo, sino la propiedad privada, error de que solamente el obrero puede libertarlo por la alianza que el Partido Comunista establece entre estas dos clases."[75] La hegemonía del proletariado como sujeto histórico de la revolución social es, pues, incuestionable.

Mella no puede ver, por consiguiente, ni en el recurso al sistema social originario de los pueblos nativos de América y, en particular, al pretendido comunismo autóctono de los Incas, ni en el argumento de que todavía hoy existen muchas comunidades campesinas con una organización social comunitaria, sino una glorificación romántica y populista que falsifica la realidad social al contemplarla desde un horizonte mistificador y desconocedor, por tanto, de las condiciones materiales que la componen y explican. Y pionera es aquí la mirada analítica de Mella al definir al aprismo, en cuanto movimiento populista, en términos de un sistema ideológico-político que opera básicamente con una ambigua metafísica popular. Los apristas, dice, "ven esa metafísica política que es el término pueblo; pero ignoran la realidad: clases, obreros, campesinos, etcétera."[76]

Entre el aprismo y el marxismo no existe, por tanto, continuidad alguna, ni teórica ni práctica. Al contrario, ambos son movimientos antagónicos. Esta es la tesis que Mella quiere dejar clara, resaltando justamente que los puntos de vista del marxismo-leninismo en la ortodoxia de la Tercera Internacional quieren fijar con claridad la distancia que separa al marxismo y al aprismo. Y que esa distancia es insalvable, es decir, que "no hay nada más alejado del marxismo...", lo evidencia además la naturaleza populista del aprismo, que es lo que en realidad se quería manifestar mediante el contraste con los puntos de vista marxistas.

Pero el populismo del aprismo, según Mella, no le lleva simplemente a tomar posiciones reformistas,[77] incompatibles con las metas revolucionarias que persigue el movimiento comunista. El populismo del APRA es además la raíz que hace que este movimiento difunda una utopía que, por ser un "espejismo falso del pasado",[78] se convierte a su vez en motivo de un ataque abierto al programa marxista. O sea que el populismo no sólo aleja al aprismo del marxismo sino que hace de

---

[75] Julio A. Mella, *op. cit.; p*. 384. (Cursiva en el original.)
[76] Julio Antonio Mella, *Ibid.*; p. 385.
[77] Cfr. Julio Antonio Mella, *Ibid.*; pp. 388 y sgs.
[78] Julio Antonio Mella, *Ibid.*; p. 386.

aquél un enemigo para éste. Mella lo dice con la claridad que lo distingue: "... ¿a qué viene el ARPA?... Viene a combatir el leninismo, al comunismo, al verdadero socialismo...".[79]

Nuestra presentación de Mella se ha limitado hasta ahora, tal como habíamos previsto, a su debate con el aprismo. Mas su significación para la historia de la recepción del marxismo en América Latina no puede reducirse a este debate con Haya de la Torre, que – por las razones indicadas – escogimos como ejemplo para ilustrar la respuesta marxista al populismo. Para evitar este posible malentendido, permítasenos ofrecer a continuación algunas indicaciones breves sobre otros aspectos de su obra.

El hecho de que un investigador del marxismo en América Latina como Michael Löwy le haya catalogado entre "los primeros grandes marxistas latinoamericanos",[80] no dudando en ponerlo junto a José Carlos Mariátegui, nos advierte ya que Julio A. Mella tiene un peso específico en la historia del marxismo latinoamericano. Ciertamente que no tiene la calidad de pensador que distinguió al Amauta peruano. Su corta vida – recordemos que murió asesinado por agentes del dictador Gerardo Machado en México en enero de 1929, es decir, antes de cumplir los 26 años de edad – estuvo más bien consagrada a las tareas prácticas y organizativas de la lucha revolucionaria. Ya hemos mencionado que fue cofundador del Partido Comunista de Cuba, en 1925. Pero ya antes había fundado dos organizaciones de lucha social: Liga Anticlerical de Cuba (1922) y Federación de Estudiantes de Cuba (1923). Además en 1925 constituyó la sección cubana de la Liga Antiimperialista de las Américas, organización de la que llegaría a ser en 1926, en su exilio mexicano, Secretario General a nivel continental. En México fue también miembro del Comité Central del Partido Comunista de México.

Con todo Mella no es sin embargo un simple activista. Pues si es cierto – insistimos – que esta faceta predominó en su vida, innegable es también por otra parte su honda y constante preocupación por fundar teóricamente desde las bases del marxismo-leninismo la acción revolucionaria en América Latina. Su folleto contra la ideología aprista, ya comentado por nosotros, constituye precisamente una prueba de ello. Veamos otras.

La preocupación por acompañar la acción con la reflexión se patentiza de manera ejemplar – y muy significativamente por otro lado – justo en uno de los proyectos práctico-políticos realizados por Mella con vistas a la realización de la "Reforma Universitaria" en Cuba, a saber, la fundación de la

---

[79] Julio Antonio Mella, *Ibid.*; p. 387.

Universidad Popular José Martí en 1923. Por esta vía Mella desplegará una intensa labor de reflexión tratando de aclarar en primer lugar los nexos existentes entre universidad y sociedad, siendo así uno de los primeros que ven en América Latina que el proyecto de la "Reforma Universitaria" quedará trunco si no busca su prolongación y radicalización en un programa de revolución social. De sus reflexiones sobre este punto – que constituyen verdaderos aportes teóricos al desarrollo del pensamiento marxista a América Latina – cabe destacar, sin entrar en detalles, aquellas en las que se busca ofrecer una fundamentación clara del papel social de la universidad, o de la necesidad de vincular el movimiento estudiantil revolucionario a la lucha del proletariado, o de la función de los intelectuales en el proceso de lucha social.[81]

En ese mismo contexto se sitúa otro de los aportes teóricos de Mella que tiene carácter pionero en el desarrollo del marxismo latinoamericano: su estudio titulado "Sobre la misión de la clase media".[82] En este trabajo, de 1928, Mella ensaya un análisis marxista de ese complejo fenómeno que representa la clase media. Su análisis se basa en la experiencia que vive en México. Y aplicando el instrumental marxista la define, por consiguiente, a partir del criterio económico-social de la posición en que se encuentran sus miembros en las relaciones sociales y de propiedad vigentes en el sistema capitalista; y hace ver así que a la llamada clase media pertenecen artesanos, campesinos, pequeños comerciantes, pero también los profesionales y empleados.

Notable es en el análisis de Mella su explicación de que la pertenencia de los empleados y profesionales a la clase media se define más bien por la apropiación de la conciencia de clase de la pequeña burguesía que por su posición directa en el sistema de las relaciones de producción y de propiedad del capitalismo. Y es que para Mella se puede hablar, a pesar de la heterogeneidad innegable de los distintos sectores que la componen, de una conciencia de clase propia de la clase media; una conciencia de clase que se condensa en intereses comunes fundamentales, como serían – en el caso específico de México – el nacionalismo, el reformismo y el anticlericalismo.

Otro aporte teórico a subrayar es indudablemente la contribución de Mella a la crítica marxista de los ideales democráticos liberales heredados de la Revolución Francesa y elevados a valores sagrados e intocables por el liberalismo reformista en América Latina. Sobre esto bástenos aquí con recordar, entre otros, su artículo "Imperialismo, Tiranía, Soviet", de 1925, donde escribe: "No se puede vivir con los principios de 1789; a pesar de la mente retardataria de algunos, la humanidad ha

---

[80] Michael Löwy, *op. cit.; p*. 88.
[81] Cfr. Julio A. Mella, "Función social de la universidad", "Intelectuales y tartufos", y "Los estudiantes y la lucha social", en *Documentos y artículos,* ed. cit.; pp. 48-50; 80-90; y 342-345, respectivamente.

progresado y al hacer las revoluciones en este siglo hay que contar con un nuevo factor: las ideas socialistas en general".[83]

Queremos señalar, por último, un aporte que, estando vinculado primariamente a la historia de los estudios marxistas en Cuba, tiene sin embargo dimensión latinoamericana y mundial, debido a la significación de la figura que es motivo de dicho aporte. Nos referimos al libro proyectado por Mella sobre José Martí, y del cual lamentablemente poseemos sólo un esquema o esbozo que lleva por título: "Glosas al pensamiento de José Martí", publicado como folleto en 1928. "Un libro que debe escribirse", reza, además, el subtítulo de este folleto. Y debe escribirse porque ese libro sería la realización de la tarea encomendada y esbozada por Mella en sus "Glosas", a saber, ensayar una interpretación marxista de Martí "que diga el valor de su obra revolucionaria considerándola en el momento histórico en que actuó. "[84] Según el plan esbozado por Mella esa interpretación marxista de Martí, que él es el primero en proponer, debería centrarse en tres ejes principales: "Democracia e imperialismo", "Internacionalismo" y "Martí y el proletariado".[85] Hay que decir que no es sino hasta la Revolución Cubana de 1959 cuando la propuesta de Mella se retoma y se valora como una perspectiva fructífera para renovar los estudios martianos.[86]

3.4.2. Los artículos de Ingenieros sobre la Revolución de Octubre en la *Revista de Filosofía*

Pero volvamos ahora sobre un punto que ha quedado todavía abierto y que nos parece de particular importancia en el conjunto de factores que fomentan la posibilidad de la recepción de ideas marxistas en círculos filosóficos o intelectuales en general durante esta época en América Latina.

Se trata, como dijimos más arriba, de los artículos relacionados con la Revolución de Octubre que publicara la *Revista de Filosofía*. De la numerosa serie que componen estos artículos nos

---

[82] Cfr. Julio A. Mella, *Ibid.*; pp. 472-483.
[83] Julio A. Mella, *Ibid.*; p. 190.
[84] Julio A. Mella, "Glosas al pensamiento de José Martí", en *op. cit.; p.* 268.
[85] Julio A. Mella, *Ibid.*., pp. 267-274.
[86] Sobre la interpretación marxista de Martí ver nuestro estudio "Anotaciones sobre el pensamiento de José Martí y la posibilidad de interpretarlo desde un punto de vista marxista", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* IV (1977) 223-249. Ver además: Juan Marinello, "Fuentes y raíces del pensamiento antimperialista de Martí", en *Ensayos*, La Habana 1977, pp. 494-506; Salvador Morales, "La batalla ideológica en torno a José Martí", en *Anuario Martiano* 5 (1974) 1-18; Luis Paván, "Contra la falsificación de nuestra historia y la adulteración del pensamiento martiano", en *Anuario Martiano* 5 (1974) 273-286; así como las tesis doctorales de: Israel Heredia Rojas, *El concepto de la liberación y la acción creadora de las masas en la obra de José Martí*, Rostock 1979 (Tesis doctoral A.); y Gisela

detendremos aquí únicamente en algunos de los escritos por José Ingenieros, por ser el filósofo latinoamericano de más prestigio en estos años. Pero además de esto podemos aducir también como razón de nuestra elección el hecho histórico de que este eminente positivista argentino es, en realidad, el único filósofo no marxista de renombre internacional que en estos años tempranos en América Latina traspasa la línea de las simples declaraciones de simpatía con la Revolución Rusa, para emprender como un deber de moral cívica la defensa sistemática de sus nuevos ideales.

Y este hecho es precisamente lo que primero llama la atención en esta serie de artículos sobre la Revolución de 1917, que Ingenieros publica entre 1918 y 1921, a saber, que están escritos desde una postura no sólo de simpatía, sino de defensa decidida de los ideales revolucionarios frente a las difamaciones de que eran éstos objeto en la prensa burguesa de la época.

En la "Advertencia del autor", con la que Ingenieros introduce el libro que recoge estos artículos (*Los Tiempos nuevos*), declara sin ambigüedades: "La mentira sistemática de la prensa internacional se ensañó particularmente contra los revolucionarios rusos, para impedir que sus anhelos de renovación contagiaran a los demás oprimidos del mundo. Ante esa conducta inmoral, no vaciló el autor en libertad de cierta opinión pública, corrompida por la prensa, reiterando su simpatía a los ideales simbolizados por la Revolución Rusa".[87]

El primero de estos estudios lo constituye el texto de la conferencia que Ingenieros dictara el 8 de mayo de 1918 en Buenos Aires y que fuera publicada ese mismo año en la *Revista de Filosofía* con el significativo título de "Ideales viejos e ideales nuevos".

Y decimos que este título es significativo porque con él encuadra Ingenieros de manera precisa la perspectiva fundamental y constante desde la cual deben ser comprendidas todas sus reflexiones sobre el proceso revolucionario desatado por la Revolución Rusa: una visión cuyo fondo de filosofía de la historia hace aparecer este problema como un choque o conflicto inevitable entre los viejos valores e ideales de un mundo caduco que sucumbe y los nuevos de un mundo emergente e imprevisible todavía en todas las consecuencias de su novedad.

Desde esta perspectiva ve Ingenieros en la Revolución Rusa un acontecimiento moral. Ella es ciertamente un hecho político revolucionario que derrumba los cimientos de un viejo orden social y

---

Leber, *Die Bedeutung von José Martí für die Ausprägung des kubanischen Nationalbewußtseins*, Rostock 1966 (Tesis doctoral A.).

económico. Y así la entiende también Ingenieros. Mas lo esencial, la dimensión profunda que le interesa subrayar en esta primera declaración es justamente su carácter de revolución moral, es decir, su significación como acontecimiento de proyecciones universales por el que en la historia de la humanidad irrumpe ahora una nueva conciencia moral capaz de imprimir un nuevo rumbo a los destinos del hombre en la tierra. Porque la Revolución Rusa es, pues, para él, símbolo de los ideales morales nuevos, declara Ingenieros: "Mis simpatías ... están con la revolución rusa, ayer con la de Kerensky, hoy con la de Lenin y de Trotsky; con ella, a pesar de sus errores; con ella, aunque sus consecuencias hayan parecido por un momento favorables al imperialismo teutón."[88]

Pero si en este estudio primerizo Ingenieros explica más bien las razones que le asisten para declarar su "cordial simpatía hacia el pueblo que iniciaba una era nueva en la historia de la humanidad"[89] y se abstiene de hacer un análisis detallado de la significación de la Revolución de Octubre – debido quizá a la falta de informaciones fidedignas sobre la misma –, en el segundo de sus estudios nos ofrece precisamente el fruto de su primera reflexión detenida sobre la significación de los acontecimientos en Rusia.

También este estudio es el texto de una conferencia, y por cierto de la famosa e impacientemente esperada conferencia del 22 de noviembre de 1918 en el Teatro Nuevo de Buenos Aires. Y si hemos de dar fe al testimonio de uno de sus grandes discípulos, Anibal Ponce – de quien nos ocuparemos en la quinta etapa –, esta conferencia marca el momento en que en la Argentina se rompe el silencio público de los intelectuales sobre la Revolución Rusa. He aquí su testimonio (que transcribimos íntegramente porque nos ayuda además a comprender mejor una situación de expectativa y de inquietud que no era exclusiva de los intelectuales argentinos): "Desde la Rusia remota, el resplandor de la hoguera llegaba hasta nosotros con un sordo clamor creciente, enorme y vago ... Pero, ¿cómo discernir entre el tumulto de las voces, la palabra de vida que señalara el camino? ¿Quién echaría sobre sí la responsabilidad tremenda de orientador y de vigía?

Sólo un hombre podía hablar y hacia él se volvían nuestros ojos. Millares de estudiantes y de obreros caldeaban la sala del Teatro Nuevo, la noche aquella de la conferencia memorable (22 de noviembre de 1918), como si la intensidad de la expectativa pusiera en cada uno, un trémolo de

---

[87] José Ingenieros, *Los Tiempos nuevos*, Buenos Aires 1961, p. 8. Citamos los estudios en cuestión siguiendo el texto publicado en este libro.
[88] José Ingenieros, *Ibid.*; p. 25.
[89] José Ingenieros, *Ibid.;* p. 8.

emoción. Ingenieros apareció al fin, y con la misma sencilla naturalidad de todo lo suyo, se adelantó a la tribuna como si fuera una cátedra."[90]

En cierta forma, pues, este segundo estudio es primero; primero no sólo por la mayor resonancia y el intenso impacto en los medios públicos, sino sobre todo por la significación y por el análisis explícito que ofrece. Su título ya lo hace suponer: "Significación histórica del movimiento maximalista". Como no puede ser el caso aquí entrar en el comentario detenido de éste ni de los otros estudios que apuntamos, nos limitamos a resaltar sus ideas centrales.

Y la primera de ellas nos luce ser la interpretación de las aspiraciones programáticas del movimiento bolchevique o "maximalista" – como decía Ingenieros siguiendo la traducción al uso en aquellos años – en el sentido de una revolución social en la que, debido a su radicalidad y novedad, se encarnaban realmente los ideales nuevos que habrían de reorientar la historia de la humanidad en la dirección regeneradora de la justicia social.

Cabe destacar también como esencial en el análisis del bolchevismo que presenta Ingenieros, el resultado que establece al concluir de su examen de la situación rusa que "*las aspiraciones maximalistas serán muy distintas en cada país, tanto en sus métodos como en sus fines*".[91] Con esta idea Ingenieros no invalida ni relativiza la dimensión vinculante universalmente de la nueva moral encarnada en el bolchevismo. Su intención es más bien advertir que el bolchevismo ruso es ya en sí mismo una encarnación regionalizada, una adaptación concreta de los nuevos ideales, de la nueva conciencia moral; y que por consiguiente no es el bolchevismo en cuanto tal lo que hay que imitar, sino que de lo que se trata es de orientarse en el mismo principio moral que lo orienta. Dicho más concretamente: no se trata de copiar el socialismo ruso, sino de realizar la idea de la moral socialista según las circunstancias concretas en que se viva.

En este sentido Ingenieros es un claro precursor de la diferenciación nacional del socialismo. Es más, en su visión la aplicación autónoma del ideal "maximalista" a las condiciones particulares es una aspiración legítima e irrenunciable: "... las aspiraciones revolucionarias serán necesariamente distintas en cada país, en cada región, en cada municipio, adoptándose a su ambiente físico, a sus fuentes de producción, a su nivel de cultura y aún a la particular psicología de sus habitantes... Es legítimo suponer que no habrá un maximalismo uniforme y universal, sino tantos programas

[90] Anibal Ponce, *José Ingenieros, su vida y su obra*, en *Obras Completas*, tomo 1, Buenos Aires 1974, p. 89.
[91] José Ingenieros, *Los Tiempos nuevos*, ed. cit.; p. 45. (En cursiva en el original.)

cuantos son los núcleos sociológicos que reciban el benéfico influjo de la presente revolución social."[92]

Consecuente con esta perspectiva termina Ingenieros su estudio sobre la significación histórica del movimiento "maximalista" preguntándose por su repercusión en las tierras de nuestra América. De esta parte de su estudio nos interesa resaltar finalmente la idea de que, a pesar del peso fáctico de los grupos retardatarios que confunden la política con la defensa del pasado, Ingenieros piensa que el influjo de la Revolución de Octubre es imparable y que no tardará en hacerse notar. Con todo, por otro lado, Ingenieros considera iluso esperar que la revolución social se desenvuelva en América como el simple resultado de un consenso racional basado en la buena voluntad de todos los implicados en el proceso de transformación. Cabe esperar más bien que se opere a la manera de una larga y complicada conmoción social alimentada por el choque de intereses opuestos. Importante es por eso que los sectores clarividentes de las sociedades americanas la preparen para asegurar la consecución del máximum posible de las aspiraciones de transformación. De aquí también su consejo: "Eso es lo esencial: ser optimistas y no temer lo inevitable."[93]

Otro de los artículos de Ingenieros que queremos mencionar en este contexto es el de marzo de 1920 dedicado al tema "La democracia funcional en Rusia". Para los fines perseguidos por nosotros aquí nos basta ahora con destacar que en este estudio se profundiza y concretiza la consideración del significado histórico de la Revolución de Octubre como encarnación de una nueva conciencia moral en el sentido de que Ingenieros interpreta la democracia funcional de los soviets como la forma política por la que esa nueva conciencia moral se organiza socialmente, y abre un capítulo nuevo en la historia de la filosofía política. Su principio rector reza justamente: "Nuevos principios de derecho se han manifestado y están ya en el período de experimentación, tanto en el orden nacional como internacional; la Revolución Rusa, con su sistema de los Consejos, o Soviets, ha planteado problemas dignos de honda reflexión. Sin prejuzgar sobre el destino futuro de esos principios, podemos decir que ellos representan *una nueva filosofía política*, encaminada al perfeccionamiento del sistema representativo federal."[94]

Desde la óptica de nuestro trabajo hemos de conceder sin embargo mayor peso al estudio de noviembre de 1920 titulado "Las fuerzas morales de la Revolución", que será el último de los que aquí consideramos. Este estudio es, en efecto, doblemente importante para nosotros. Primero,

[92] José Ingenieros, *Ibid.*; p. 46.
[93] José Ingenieros, *Ibid.*; p. 48.
[94] José Ingenieros, *Ibid.*; p. 59. (Cursiva en el original.)

porque con su explicitación detallada de la significación moral de la Revolución Rusa constituye una contribución fundamental a la difusión de la idea de la superioridad moral del socialismo marxista en América Latina. Y segundo, porque precisa las consecuencias implicadas, a nivel de la filosofía política, en la irrupción de esa nueva conciencia moral de la humanidad que se anuncia en las transformaciones sociales operadas en Rusia. Con lo cual – dicho sea de paso – Ingenieros precisa las ideas expuestas en su primer estudio sobre el conflicto entre los viejos y nuevos ideales.

Sobre este trasfondo resaltemos entonces dos momentos en la argumentación del filósofo argentino, que nos parecen ilustrar de forma ejemplar esa importancia doble de su estudio anteriormente señalada.

Interesante es ver, por una parte, cómo Ingenieros se guía en la nueva conciencia moral simbolizada por la Revolución de Octubre para someter al sistema capitalista a una severa crítica, concluyendo su esencial inmoralidad, ya que se levanta sobre la explotación, la ganancia y la competencia incontroladas. Y de ahí justo la consiguiente necesidad de superarlo precisamente mediante la realización de los nuevos ideales morales. Esto quiere decir que, en el análisis de Ingenieros, el régimen capitalista ha provocado, con "sus tristes efectos morales en la humanidad entera",[95] una corrupción moral de tales magnitudes, tanto en lo social como en lo institucional, que sólo pueden ser corregidas por una radical revolución. Es necesario advertir bien que Ingenieros habla de revolución radical porque entiende que la "crisis moral" causada por el capitalismo es mucho más que una crisis de principios morales, que pudiera ser paliada con los recursos de una ética idealista, es decir, promoviendo sólo una regeneración moral abstracta. Se trata de una crisis global y que tiene que ver con las condiciones de vida y con los hábitos implantados por el capitalismo. Por esto la superación de esta crisis moral reclama al mismo tiempo la revolución radical que introduzca cambios básicos en las relaciones sociales, políticas y económicas de la humanidad.[96]

En la Revolución de Octubre ve Ingenieros precisamente esa nueva fuerza de regeneración moral concreta y envolvente. Más aún: El programa de la Revolución Socialista se le presenta como la puesta en marcha de la efectiva transformación moral de la humanidad entera, ya que en su núcleo laten los ideales de justicia social y solidaridad a escala mundial. La Revolución Rusa le parece así ser la respuesta históricamente necesaria a la situación creada por el capitalismo. Con lo cual se muestra indirectamente también la superioridad moral de los ideales socialistas: "La enunciación de esas ideas excluye en absoluto la posibilidad de alcanzar una paz social estable mientras no se

---

[95] José Ingenieros, *Ibid.*; p. 156.

eliminen los intereses creados por el régimen capitalista y las instituciones que le son conexas. Nuevas relaciones jurídicas, políticas y económicas son indispensables para excluir de la sociedad el privilegio y el parasitismo. En la presente renovación del mundo las clases trabajadoras son la más robusta esperanza para la regeneración moral de la humanidad, de acuerdo con ciertos principios que han tenido en la Revolución Rusa su primer ensayo de experimentación."[97]

Por otra parte se halla el hecho de que la emergencia de esa nueva conciencia moral en un mundo histórico determinado todavía por ideales que, aunque en sí mismos son ya caducos, siguen no obstante defendiendo sus intereses, lleva necesariamente a la consecuencia de un conflicto a nivel internacional. Ingenieros es consciente que el conflicto entre capitalismo y socialismo es una contienda entre dos organizaciones sociales rivales, afincadas en sistemas de producción distintos, y defensores, por lo mismo, de intereses económicos encontrados.

Mas no es éste el aspecto que deseamos destacar ahora en su argumentación, sino su interpretación del conflicto aludido desde una perspectiva profundamente moral. Pensamos que para el propio Ingenieros este era el aspecto decisivo. Pues, sin desconocer ni menospreciar la dimensión económica del conflicto internacional entre capitalismo y socialismo, Ingenieros entiende primariamente este conflicto como el choque entre dos conciencias morales: "Es imposible desconocer que la humanidad se encuentra en una encrucijada decisiva. Dos mundos morales han entrado en conflicto y no hay entre ellos esperanza de pacificación. El privilegio y la justicia son incompatibles; si el uno se perpetúa la otra debe sucumbir; si ésta se impone, aquél debe desaparecer. Las partes en lucha tienen ya clarísima conciencia de su función en el actual momento histórico; ningún optimismo autoriza a suponer que el pasado cederá sin resistencia al porvenir."[98]

Ha de observarse todavía que este conflicto entre capitalismo y socialismo, visto desde esta perspectiva moral y llevando a sus últimas consecuencias los términos en que Ingenieros lo plantea desde ella, no es propiamente una lucha entre dos morales, sino por el contrario el combate entre un mundo cuya inmoralidad ha devenido manifiesta y un mundo emergente cuya moralidad pugna aún por imponerse. En el fondo, pues, se trata de una lucha entre moralidad e inmoralidad.

Creemos que, después de lo expuesto en esta breve presentación de los estudios de Ingenieros sobre la significación de los acontecimientos de la Rusia revolucionaria, no hace falta ningún comentario

---

[96] Cfr. José Ingenieros, *Ibid.*; pp. 156 y sgs.
[97] José Ingenieros, *Ibid.;* p. 159.
[98] José Ingenieros, *Ibid.*; p. 164.

adicional para apuntalar la afirmación de que estos estudios no solamente ilustran la impronta de la Revolución de Octubre en los círculos intelectuales latinoamericanos de la época, sino que constituyen en sí mismos una contribución nada despreciable a la recepción de ideas marxistas en nuestro medio.[99]

Lo anteriormente expuesto no puede entenderse, naturalmente, como si el eco que tuvieron las ideas del socialismo marxista en el ambiente filosófico latinoamericano de esta época hubiese sido sólo positivo. La aceptación o, como decía Ingenieros, la "cordial simpatía" no son, en efecto, la única forma en que se desarrolla la recepción del marxismo en la filosofía latinoamericana. Existe igualmente la forma del abierto rechazo critico; forma que ya pudimos consignar en la etapa anterior en la figura de Farias Brito, aunque de manera todavía un tanto vaga. Pues bien, esa forma del rechazo crítico gana contornos definidos en esta época con la posición sostenida por otro de los filósofos que constituyen el grupo de la llamada generación de los "Fundadores": el uruguayo Carlos Vaz Ferreira (1872-1958).

3.4.3. Un ejemplo de crítica al marxismo en la filosofía latinoamericana de este tiempo: Carlos Vaz Ferreira

Sírvanos, pues, la posición de Vaz Ferreira[100] para ejemplificar lo que podríamos llamar el "contrapeso" de la postura representada por Ingenieros. Es evidente que este "contrapeso" en referencia a Ingenieros no se manifiesta sólo en al ámbito de las ideas sociales y políticas, sino también en la tendencia de Vaz Ferreira a un psicologismo individualizante y a un cierto

---

[99] La importancia de Ingenieros como trasmisor de ideas marxistas la pone especialmente en relieve Guillermo Francovich quien asegura que el interés por el marxismo y, en concreto, por el materialismo histórico en Bolivia se debe a la difusión de las obras de Ingenieros. Cfr. Guillermo Francovich, *El pensamiento boliviano en el siglo XX*; La Paz ^{2}1985, pp. 133 y sgs. Lo mismo se podría decir de otros países latinoamericanos. Pues hay que tener presente que Ingenieros fue uno de los autores más leídos en la América Latina de su tiempo y que muchos de sus libros se convirtieron en lectura obligada para la juventud universitaria de la época. Cfr. Miguel A. Pimentel, *op. cit.;* pp. 171 y sgs.; y Francisco Romero, *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires 1952, pp. 34 y sgs.

[100] Como se sabe Vaz Ferreira es uno de los representantes más distinguidos del llamado grupo o generación de los "fundadores" de la filosofía en América Latina. O sea que pertenece a los filósofos que empiezan su labor teórica hacia 1900 y van alcanzando con su desarrollo la situación que luego se caracterizará como situación de "normalidad filosófica", ya mencionada por nosotros. Este grupo o generación de filósofos que logrará dar a su obra una proyección continental, esta compuesto, entre otros, por Antonio Caso (México, 1883-1946), Alejandro Deústua (Perú, 1849-1945), José Ingenieros (Argentina, 1877-1925), Alejandro Korn (Argentina, 1860-1936), Enrique José Varona (Cuba, 1849-1933), y José Vasconcelos (México, 1882-1959). Cfr. Arturo Ardao, *La inteligencia latinoamericana*, Caracas 1987, pp. 89 y sgs.

ahistoricismo, así como a su escepticismo. Pero serán sus concepciones sociales o, mejor dicho, los puntos en que éstas inciden en su valoración crítica del socialismo marxista las únicas que deberán interesarnos en el contexto de este trabajo.

Casi por la misma fecha en que al otro lado del Río de la Plata Ingenieros acentúa su tarea de explicación compartidora de los ideales "maximalistas", reflexiona Vaz Ferreira sobre los nuevos problemas sociales que, a su juicio, empiezan a dificultar la vida republicana de los países latinoamericanos. Fruto de esa reflexión es precisamente la obra que queremos mencionar aquí, a saber, su libro *Sobre los problemas sociales*, cuya primera edición data de 1922.

Para nuestro propósito en este estudio es interesante hacer ver en primer lugar que en esta obra Vaz Ferreira afronta las problemas sociales "nuevos" – tales como la desigualdad social, la violencia, la injusticia, etc. – desde una perspectiva de fondo que, a pesar de ciertos rasgos atenuantes, queda anclada fuerte y claramente en el liberalismo e individualismo. Y esto es importante que sea subrayado de entrada porque así se comprende que su óptica del socialismo marxista va a ser necesariamente crítica.

En lo esencial son cuatro los puntos en los que el ideario social de Vaz Ferreira incide en forma crítica en la valoración de las ideas del socialismo marxista. En todos estos cuatro puntos entiende su aporte como un correctivo necesario al marxismo.

El primero de ellos se refleja ya en su consideración de la lucha de clases como una tragedia para la humanidad. Partiendo de una concepción ahistórica y un tanto romántica del trabajo humano, cree Vaz Ferreira que el análisis clasista de la sociedad promovido por Marx es falso y simplificador; falso, porque la lucha de clases, más que una realidad histórica, es una "idea" que el socialismo marxista ha convertido en fundamento de la explicación de los problemas sociales, justo para justificar por esa vía la necesidad histórica de la revolución social;[101] y simplificador, porque no da cuenta de la complejidad del desarrollo social. Frente al análisis clasista del socialismo marxista Vaz Ferreira afirma por eso la superioridad de un análisis que prefiera explicar el desarrollo o cambio social a partir de las instituciones, organizaciones y agrupaciones que determinan la dinámica de la sociedad y que muestran, con sus propias estructuras, que han superado de hecho la división social de la sociedad en burgueses y proletarios, supuesta por el concepto marxista de la lucha de clases; porque sus miembros provienen de ambas "clases sociales".

---

[101] Cfr. Carlos Vaz Ferreira, *Sobre los problemas sociales*, en *Obras*, tomo VII, Montevideo 1957, pp. 71 y sgs.

Ha de observarse que en su rechazo del análisis clasista del marxismo Vaz Ferreira parte de otro presupuesto que consiste en postular lo siguiente: En caso de que se quiera mantener como operador analítico el falso criterio de la división de la sociedad en clases, en este caso se debería entonces al menos hablar de tres, y no de dos clases sociales, porque lo que se ve son "tres hechos de que salen *tres* clases sociales: el trabajo puro; el trabajo impuro y el no trabajo."[102] Expliquemos brevemente este presupuesto.

Desde la visión abstracta del filósofo uruguayo ni el "trabajo puro" – que sería aquel que en su ejecución no se mezcla con el capital, sea intelectual o corporal – ni el "no trabajo" – que representaría la situación de aquellos que heredan capital y viven de esa herencia, sin practicar ningún tipo de trabajo productivo – representan, de suyo, fenómenos problemáticos,[103] ya que permiten ser tomados como base para efectuar una clara clasificación y dividir la sociedad con relativa facilidad en trabajadores y parásitos. Problemático le parece, por el contrario, el hecho del "trabajo impuro" que es expresión y resultado de la actividad laboral que sí se mezcla con el capital. Un caso ejemplar de "trabajo impuro" sería, para Vaz Ferreira, el trabajo de los empresarios y comerciantes. Y este trabajo le luce "problemático" porque representa, en su visión, un fenómeno social complejo que obliga a distinguir la división clasista de la sociedad en burguesía y proletariado, que difunde la teoría marxista. Pues a la luz de este hecho se podría ver, por ejemplo, "que aún dentro de los "capitalistas", no es lo mismo, a efectos sociales y morales, el capital adquirido o explotado sin trabajo, o el capital que resulta del trabajo o se explota con trabajo, distinguiéndose entre el que resulta del trabajo del mismo individuo y el que le es adjudicado o mantenido sin obligación ni ejercicio de trabajo personal, etc."[104] En concreto Vaz Ferreira quiere deducir de este hecho la existencia de una tercera clase social que, aunque sea "capitalista" forma parte de las fuerzas trabajadoras y productivas de la sociedad. Se trata, hablando con propiedad, de una "subclase" o "clase intermedia", como precisa el mismo Vaz Ferreira.[105] Pero su existencia es, no obstante, de suma importancia para el filósofo uruguayo, ya que pone de manifiesto la unilateralidad de la teoría marxista de las clases sociales, al mostrar precisamente cómo con la mezcla de capital y trabajo que se efectúa mediante las actividades del "trabajo impuro", desaparece de hecho la rígida separación entre burguesía y proletariado.

---

[102] Carlos Vaz Ferreira, *Ibid.*; p. 75. (Cursiva en el original.)
[103] Esta división del trabajo, y especialmente la categoría del "no trabajo", debe ser vista en el contexto socio-histórico del Uruguay de finales del siglo XIX y de principios del XX, donde se discutió ampliamente la cuestión de la propiedad de la tierra y del derecho a la herencia de la misma. Cfr. Carlos Zubillaga/Mario Cayota, *Cristianismo y cambio social en el Uruguay de la modernización (1896-1919),* Montevideo 1988, pp. 122 y sgs.
[104] Carlos Vaz Ferreira, *op. cit.; p.* 75.
[105] Cfr. Carlos Vaz Ferreira, *Ibid.*; p. 74.

Ignorando o silenciando aspectos centrales de la teoría social marxista, llega así Vaz Ferreira a la conclusión de que la "idea" marxista de la lucha de clases carece de todo fundamento real y que, en verdad, es irresponsable propagarla.[106] Además la violencia inherente a la lucha de clases es fuente de inconmensurables males para el orden democrático liberal, en cuya realización ve Vaz Ferreira también la posibilidad de realizar la libertad del individuo en sentido cabal. Y de aquí precisamente su visión de la lucha de clases como una tragedia, así como su consejo de no exacerbarla.

El segundo punto – ya aludido – radica en su individualismo liberal que le conduce a ver en el socialismo marxista una unilateral acentuación de una aspiración justa: la igualdad. Es cierto que la preocupación por eliminar las exageradas desigualdades sociales existentes hoy entre los hombres representa justo el único aspecto del programa marxista hacia el que Vaz Ferreira parece mostrar cierta simpatía.[107] Pero decisivo en su posición crítica es que el igualitarismo marxista, aún cuando quiera asegurar el libre desarrollo del individuo, conduce en verdad a la negación de la libertad individual, al desembocar en la tiranía a la que lleva a su vez la excesiva socialización de los medios de producción contemplada en el programa social del marxismo.[108]

Unido a éste va el tercer punto que queremos destacar, a saber, su intento de corregir el individualismo liberal con un ideal de justicia social realizado en el marco de una sociedad liberal de corte democrático-humanitario. Pues este punto de su ideario social incide en la crítica al marxismo en la forma de un rechazo de su programa "maximalista", entendiendo por ello la promesa de proporcionarle al hombre un máximo en igualdad y seguridad; y esto a costa de un control total de la vida social. La alternativa de Vaz Ferreira es el camino de los "programas mínimos" que aseguren a cada individuo sus necesidades fundamentales, "pero *como punto de partida para la libertad*, a la cual se dejaría todo el resto. Dar, así, por una parte, un buen mínimum asegurado al individuo: igualación sobre este mínimum; y dejar libre la parte más viva del espíritu social, la parte renovante y descubridora, la iniciativa, el impulso."[109]

De lo anterior se desprende un cuarto y último punto que sirve de base igualmente para criticar otro aspecto del marxismo. Nos referimos a la concepción de que sólo en la democracia republicana encuentran los derechos del individuo su adecuada plataforma de defensa y cumplimiento. En

---

[106] Cfr. Carlos Vaz Ferreira, *Ibid.*; pp. 78 y sgs.
[107] Cfr. Carlos Vaz Ferreira, *Ibid.*; p. 39.
[108] Cfr. Carlos Vaz Ferreira, *Ibid.*; p. 89 y sgs.
[109] Carlos Vaz Ferreira, *Ibid.*; pp. 93-94. (Cursiva en el original.)

consecuencia la forma de una sociedad socialista como garante de la plena realización humana debe ser rechazada como contradictoria y/o irrealizable en la historia.[110]

[110] Cfr. Carlos Vaz Ferreira, *Ibid.*; pp. 109 y sgs.

3.5. Recapitulación y tránsito a la etapa siguiente

Pero detengamos aquí nuestra presentación de los momentos centrales en la recepción del marxismo en América Latina durante los años de esta etapa, para recapitular en forma muy breve sus enseñanzas más importantes y situar así mejor el marco de la siguiente.

Recordemos cómo con la fundación de los partidos comunistas se agudiza – sobre el trasfondo de la "ortodoxia" de la Tercera Internacional – la lucha ideológica pasando a primer plano el interés por clarificar los campos de acción así como las posiciones teóricas.

Este interés se manifestó con peculiar claridad en la confrontación con los grupos anarquistas y/o anarcosindicalistas y con los "populistas" del APRA. Este último aspecto lo vimos además personificado en la figura de Julio A. Mella, hombre de partido. Su personalidad y posición reflejaron, por otra parte, otro de los rasgos centrales de la recepción del marxismo que se impone con partidos vinculados a la Internacional Comunista: el internacionalismo y la subsiguiente afirmación de la nivelación de América Latina con otros países, en lo referente al carácter de la revolución como proceso que será obra del proletariado. De aquí, como también vivimos, el rechazo de la posición de frentes pluriclasistas como populista.

En cierto sentido, pues, puede considerarse esta época como un período en el que, debido en gran parte al impacto de la Tercera Internacional y a su influencia a través de los partidos comunistas locales, se busca la definición ideológica del marxismo; y por cierto sobre todo en lo referente a dos cuestiones íntimamente relacionadas y que hacen al corazón de la "ortodoxia" marxista-leninista de esta época: las cuestiones de la naturaleza y del sujeto histórico de la revolución en el continente.

Estas dos cuestiones, que en realidad constituyen dos aspectos de un solo problema, se presentan con tanta urgencia y son tan estudiadas y discutidas por autores y políticos latinoamericanos en esta época, que bien se las podría tomar también como hilo conductor para organizar en torno a ellas la recepción del marxismo en América Latina durante este tiempo. Y si ello es así, es sobre todo debido a que los debates en torno a estas cuestiones del sujeto y carácter de la revolución motivaron en gran parte la primera aplicación "marxista" del marxismo en América Latina o, si se prefiere, la primera elaboración sistemática de lo que podría ser un marxismo *latinoamericano*. ¡Qué tal es la honda significación de la obra del peruano José Carlos Mariátegui!; una obra escrita casi por

completo en el contexto de la problemática encarnada en esta época, y como reflexión sobre la misma.

¿Por qué entonces, se nos preguntará, no lo hemos incluido en esta etapa? La respuesta, nos parece, sólo puede ser ésta: la obra de Mariátegui, aunque cae cronológicamente hablando dentro de los límites de esta etapa, tiene una tal densidad de contenido y, por otro lado, una importancia tan singular para la recepción *filosófica* del marxismo en América Latina, que hay que concederle un lugar propio, específico. Por ello, pues, hemos preferido tratar su obra por separado, concediéndole o, mejor dicho, reconociéndole el valor de una fase propia en la recepción del marxismo en América Latina. Allí ofrecemos, por lo demás, una justificación más razonada de nuestra decisión.

En el marco de esta etapa sí queremos incluir en cambio, aunque sea en la forma de un apéndice, una componente cuyo estudio detallado puede ser de gran utilidad en la cabal investigación del proceso de definición ideológica del marxismo en esta etapa de su historia en América Latina. Nos referimos al hecho de las revistas, que hasta ahora ha sido aludido sin reparar en su significación. Pero más sobre ello en el apéndice siguiente.

3.6. Apéndice sobre revistas socialistas y marxistas

Partiendo de la comprobación de que este período comprendido entre los años 1918-1929 transcurre en parte por la vía de la clarificación ideológica entre diferentes grupos o tendencias que reclaman todos su filiación socialista, se entiende entonces que la fundación de revistas sea una meta vista como prioritaria por casi todos los agentes de este debate ideológico. Se busca, como decía Mariátegui, la "definición ideológica"; y para ello se presentan las revistas lógicamente como un instrumento de primera importancia.

Así aparece en Buenos Aires, entre 1920 y 1932, la revista anarquista *La Antorcha*; mientras que los grupos marxistas-leninistas publican la ya citada *Correspondencia Sudamericana*. Valgan aquí estos dos títulos como ejemplos representativos del sinnúmero de revistas publicadas por grupos de izquierda en América Latina durante estos años.[111] Pues nos parece que, para la recepción filosófica del marxismo, más importantes que estas revistas vinculadas directamente a la actividad y a los intereses de determinados partidos políticos, son dos revistas especializadas que marcaron con fuerza la vida cultural de la época en América Latina y que constituye por eso hoy en día un capítulo propio en la historia cultural latinoamericana. De una de ellas ya tuvimos oportunidad de hablar al comienzo de este capítulo, pues se trata de la *Revista de Filosofía*, fundada por José Ingenieros; y que para nosotros ofrece aquí el atractivo suplementario de ser justamente un órgano de expresión filosófica. Pero igualmente importante – y desde la perspectiva de la definición ideológica marxista estricta incluso más importante – es la revista *Amauta*, cuyo fundador, director y animador fue José Carlos Mariátegui, y que se proponía explícitamente contribuir al esclarecimiento ideológico mediante el debate abierto de las cuestiones acuciantes de la época.[112]

Como los límites de este trabajo nos prohiben entrar en el análisis del contenido de estas dos revistas, cuya mención tiene carácter representativo y ejemplar, tanto como el detenernos a examinar en detalle la evolución de la recepción de ideas marxistas en las mismas, ofreceremos a continuación únicamente el listado de los estudios referentes a nuestra problemática. Creemos que sus títulos así como el nombre de sus autores son suficientemente elocuentes y que pueden proporcionar por sí mismos una idea clara al lector sobre su significación para la recepción del marxismo en América Latina en este período.

---

[111] Cfr. Carlos M. Rama, *Die Arbeiterbewegung in Lateinamerika 1492-1966*, ed. cit.; pp. 213 y sgs.

- *Revista de Filosofía* (Buenos Aires, 1915-1929)[113]

1 (1915) 334:	Reseña del libro de J.D. Ramírez Garrido, *Jesús, la moral y el socialismo* (México 1914)
	Reseña del libro de Alberto Palcos, *El materialismo histórico* (Buenos Aires 1915)
4 (1918) 118-134:	José Ingenieros, "Ideales viejos e ideales nuevos"
5 (1919) 114-135:	Moisés Kantor, "El problema social y la revolución maximalista en Rusia"
	José Ingenieros, "Significación histórica del movimiento maximalista"
6 (1920) 70-143:	José Ingenieros, "La reforma educacional en Rusia"
144-175:	Miguel Relssner, "Principios y organización de la justicia en la Rusia soviética"
303-308:	José Ingenieros, "Los ideales del Grupo Claridad"
316:	Romain Rolland, "La revolución rusa. Carta a la prensa libre"
342-349:	Nicolás Besio Moreno, "Resonancias morales de la revolución mundial"
350-372:	José Ingenieros, "La democracia funcional en Rusia"
449-473:	José Ingenieros, "Enseñanzas económicas de la revolución rusa (En la entrega de julio de este año se incluye además un "Apéndice" con documentos informativos sobre la revolución educacional en Rusia)

---

[112] Cfr. José Carlos Mariátegui, "Presentación de *Amauta*", en *Amauta* 1 (1926) 1-3.

7 (1921) 143-145: Anatoli V. Lunatcharsky, "La cultura proletaria y el trabajo cultural de los soviets"

273-287: José Ingenieros, "Las fuerzas morales de la revolución"

288-298: Anatoli V. Lunatcharsky, "Documentos. La reforma educacional en Rusia"

319-320: Armando Solano, "El mensaje del Grupo Claridad"

426-435: Arturo Orzábal Quintana, "La situación actual en Rusia"

455-460: Anatoli V. Lunatcharsky, "El arte en Moscú"

462-463: Anatole France – Henri Barbusse, "Mensaje a los intelectuales y estudiantes de América Latina"

466-469: A. Prigradof, "La justicia en la república de los Soviets"

8 (1922) 142-145: Rodolfo J. Ghioldi, "Impresiones de la Rusia de los Soviets"

220-240: Mariano Antonio Barrenechea, "Reflexiones sobre la revolución mundial"

247-254: Arturo Orzábal Quintana, "El experimento político de Rusia"

318-320: André Morizet, "La instrucción pública en Rusia"

10 (1924) 81-91: Julio V. González, "Lenin"

307-308: Comentario critico sobre "La glorificación de Lenin", de J. Barreda Lynch

355-362: Arturo Orzábal Quintana, "La nueva ideología política"

---

[113] Sobre la historia y la influencia de la *Revista de Filosofía* pueden verse los trabajos de: Hugo E. Biagini, "La revista filosófica de Ingenieros y Ponce", en *Filosofía Americana e Identidad. El conflictivo caso argentino*, Buenos Aires 1989, pp. 147-155; y "Revistas filosóficas argentinas", en *Revista Nacional de Cultura* 4 (1979) 139-156.

466-467: Reseña del estudio de Quintiliano Saldaña, *La revolución rusa*

11 (1925) 147-148: Franziska Baumgarten, "La ciencia del trabajo en Rusia"

12 (1926) 36-64: José Carlos Mariátegui, "La revolución y la inteligencia"

29-130: Anatoli V. Lunatcharsky, "La instrucción pública y la educación soviética"

138-140: Leon Trotzky, "Recordando a Sergio Esenin"

399-409: M. Punyet Alberti, "¿Qué es el comunismo?"

410-430: José Carlos Mariátegui, "Hechos e ideas de la revolución rusa"

445-447: Fernando Márquez Miranda, "En el segundo aniversario de Lenin"

578: Anónimo: "Exposición sobre la historia del marxismo"

13 (1927) 64-72: Volney Conde Pelayo, "La dialéctica económica de Marx"

106-110: Anónimo, "La vida estudiantil en Rusia"

151-157: Georges Sorel, "Defensa de Lenin"

223-231: Hernani Mandolini, "El alma rusa y la revolución"

270-271: A. Thalheimer, "Archivos Marx-Engels, revista del Instituto Marx-Engels, Moscú"

285-289: Leon Trotzky, "Lenin en la tribuna"

14 (1928) 206-210: José Carlos Mariátegui, "Crítica marxista"

322-326: Reseña de *El marxismo y el arte*, de A. Lunatcharsky

15 (1929) 176-177: Reseña de *Marx y Engels*, de D. Riazonov

- *Amauta* (Lima, 1926-1930)[114]

3 (1926) 9-11: Bernard Shaw, "Definición del socialismo"

18-20, 25: Ilya Ehrenberg, "La literatura rusa de la revolución"

9 (1927) 15-20: Leon Trotzky, "Vladimiro Illich Lenin"

25-27: Jorge Sorel, "Defensa de Lenin"

17 (1928) 4-14: José Carlos Mariátegui, "Defensa del marxismo"

18 (1928) 1-3: André Bretón, "¿Existe una literatura proletaria?"

7-8: Miguel de Unamuno ,"¿Existe una literatura proletaria?"

10-16: José Carlos Mariátegui, "Defensa del marxismo"

19 (1928) 10-16: José Carlos Mariátegui, "Defensa del marxismo"

20 (1929) 13-15: José Carlos Mariátegui, "Defensa del marxismo"

20-23: Anatoli V. Lunatcharsky, "El desarrollo de la literatura soviética"

21 (1929) 72-76: José Carlos Mariátegui, "Defensa del marxismo"

---

[114] Sobre la significación de *Amauta* ver: Alberto Tauro, *Amauta y su influencia*, Lima 1980; Antonio Melis, "Ecos de "Amauta" en un periódico literario italiano" (1927-1930), en *Anuario Mariateguiano* 3 (1991) 93-100; Karsten Garscha, "Die Universitätsreform-Bewegung in Peru und die Zeitschrift "Amauta"", en *Iberoaméricana* 6 (1982) 78-87; y Volker Hovestadt, *José Carlos Mariátegui und seine Zeitschrift "Amauta"* (Lima, 1926-1930), Francfort/Berna/Nueva York 1987.

22 (1929) 1-8: V. Illich Lenin, "El kantismo críticado de derecha e izquierda"

13-16: José Carlos Mariátegui, "Defensa del marxismo"

23 (1929) 1-11: José Carlos Mariátegui, Defensa del marxismo"

24 (1929) 22-27: José Carlos Mariátegui; "Defensa del marxismo"

25 (1929) 37-45: Nicolás Bukharin, "Breves notas sobre el problema de la teoría del materialismo histórico"

101-102: Luis F. Bustamante, "La revue marxiste"

27 (1929) 15-16: Anatoli V. Lunatcharsky, "La educación pública en Rusia"

30 (1930) 11-14: José Carlos Mariátegui, "Lenin"

31 (1930) 17-35: J. Stalin, "Hacia la socialización de la agricultura"

56-60: Anatoli V. Lunatcharsky, "El marxismo y el arte"

Del complemento de *Amauta* que se publicó entre 1928 y 1929 con el título de *Labor* cabe destacar:

Labor

10 (1929) 6: Jorge Plejanov, "Socialismo utópico y socialismo científico"

Otra revista que, aún cuando no es marxista en un sentido estricto, contribuye a facilitar y a crear condiciones para una recepción diferenciada del marxismo en esta época en América Latina, es la revista *Claridad*; o, mejor dicho, las revistas que con ese nombre aparecen en Buenos Aires y en Santiago de Chile hacia 1920; en Lima aparecerá *Claridad* en 1923. Como el nombre indica se trata

de las revistas de los círculos americanos que se sienten afines con el famoso Grupo "Clarté" que iniciaron en 1919 en Paris Anatole France, Romain Rolland y Henri Barbusse. Con su socialismo de radical cuño ético-moral y renovador tuvo el movimiento Clarté una fuerte acogida en América Latina, sobre todo en Argentina, Brasil y Chile.[115] Y no fueron pocos los intelectuales latinoamericanos que simpatizaron con su ideal socialista y se dedicaron a difundir las ideas de este movimiento en nuestros países, persiguiendo además la incorporación de América Latina a la "Internacional del Pensamiento", que era justo la meta con la que el grupo "Clarté" quería complementar la Internacional Comunista de los trabajadores.[116]

La revista *Claridad*, de Buenos Aires, apareció en 1920; patrocinada en parte por Ingenieros, quien apoyaba así la línea e intereses del grupo izquierdista que con ese mismo nombre se había venido constituyendo en el seno del Partido Socialista argentino. De esta suerte se vinculaba la revista con el grupo que luego se incorporaría al Partido Comunista de la Argentina.[117] Esto, naturalmente, la hace de especial interés para la recepción del marxismo en América Latina. De sus contribuciones a la recepción de la teoría marxista cabe destacar la versión española de una larga entrevista con Lenin publicada en su número de marzo de 1920. Pero su gran aporte a la clarificación ideológica del marxismo en América Latina, al menos en lo pertinente al contenido filosófico del mismo, se consigna, sin duda, en la década de los años 30 cuando se convierte en el órgano del debate sobre el alcance y sentido marxistas de la obra de José Carlos Mariátegui. Por respeto a la cronología, que en este caso nos ayuda a evitar repeticiones, dejamos sin embargo para luego una mención más explícita de este debate, cuya temática pertenece al campo de nuestra cuarta etapa.

También de 1920 data la *Claridad* de Santiago de Chile, que define su posición de positiva acogida de los ideales del socialismo marxista con claras declaraciones a favor del movimiento revolucionario encarnado por los soviets. Así, por ejemplo, en la toma de posición y análisis de la federación de estudiantes sobre la revolución rusa, publicada en el número de noviembre de 1920.

Pero de éstas revistas es quizá *Amauta* la que realmente merecería un estudio detenido que, desde una perspectiva filosófica, supiera aclarar definitivamente su excepcional lugar en la recepción del marxismo en América Latina. Pues su nombre está vinculado con un programa todavía actual y de

---

[115] Cfr. Héctor Milla, "Acerca de la evolución intelectual de José Carlos Mariátegui. Las relaciones con Henri Barbusse y el movimiento 'Clarté'", en *Iberoamericana* 16/17 (1982) 47-61.
[116] Cfr. José Ingenieros, "La internacional del pensamiento", en J. Ingenieros, *Los Tiempos Nuevos*, ed. cit.; pp. 49-57.
[117] Cfr. Boris Goldenberg, *op. cit.; p*. 144; y Hugo Biagini, "La revista filosófica de Ingenieros y Ponce", en *Filosofía Americana e Identidad. El conflictivo caso argentino*, ed. cit.; p. 150.

difícil realización, como nos parece que sugiere Aricó al escribir sobre ella: "Lo que hacía de *Amauta* una revista marxista única en su género era su singular capacidad de incorporar las corrientes más renovadoras de la cultura europea a las expresiones más vinculadas a la emergencia política y cultural de las clases populares latinoamericanas."[118]

[118] José Aricó (ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México 1978, p. XLVIII.

CAPITULO IV

4. Etapa del intento de naturalizar el marxismo en América Latina o la significación de la obra de José Carlos Mariátegui (1928-1930)

4.1. Introducción

Porque, como ya decíamos, la obra de Mariátegui se inscribe, cronológicamente considerada, dentro del período comprendido por la tercera etapa distinguida por nosotros en nuestra periodización de la historia de la recepción filosófica del marxismo en América Latina, nos parece conveniente comenzar ahora abundando en la razón que nos ha inducido a separar en cierta manera su obra de su contexto temporal, y a proponerla como hecho único y suficiente para configurar por sí sola una etapa en la historia del marxismo en América Latina.

Ya indicamos además que esa razón nos la ofrecía la densidad intelectual creativa por la que se caracteriza la obra de Mariátegui, en cuanto que es esa misma significación singular la que obliga a concederle un lugar y peso específicos a la obra del Amauta. Se trata entonces de una razón que brota de su misma obra.

Precisando pues ahora esta razón, hagamos notar en primer lugar que la consecuencia directa que se desprende de esa significación singular de la obra de Mariátegui, como se comprobará en el curso de este capítulo, es justamente la de ver su obra como un aporte teórico y metodológico cuyo contenido innovador rompe los limites temporales de cualquier etapa.

¿Qué queremos decir con esto? Sencillamente lo siguiente: La obra de Mariátegui, por representar – como veremos luego – un ejemplo insólito de creación al interior del horizonte del pensamiento marxista, no puede juzgarse propiamente como una simple etapa, sino que constituye más bien una línea de interpretación marxista, que apunta hacia la constitución de un "marxismo latinoamericano", y que en cuanto tal habría que recoger una y otra vez como una hipoteca todavía no saldada. O sea que, más que una etapa en la historia del marxismo en América Latina,

Mariátegui significa un *programa*; un programa, cuya realización marcaría el paso justamente de un marxismo *en* América a un "marxismo latinoamericano" o, si se prefiere, el paso de la repetición a la creación.

Con razón, por tanto, se ha podido señalar en este sentido que "José Carlos Mariátegui no es solamente el primer gran pensador marxista latinoamericano, sino una figura de una extraordinaria actualidad política y cultural. La renovación de la teoría marxista en América Latina pasa por el redescubrimiento y la resurrección de su mensaje espiritual, revolucionario y herético, subversivo e iconoclasta".[1]

Cabe destacar en segundo lugar, y como concretización de la ya apuntada singular significación de la obra de Mariátegui,[2] que en su manera de aplicar e interpretar la teoría marxista en el contexto particular de América Latina y, en especial, del Perú, se han visto elementos pioneros o, mejor dicho, fundacionales de lo que se podría llamar una consecuente contextualización e inculturación del marxismo en América Latina. Esta es justamente la dimensión programática de su obra que se condensa en el intento de crear o fundar un "marxismo latinoamericano".

Y es por eso que – aunque por razones de coherencia externa con las otras épocas que distinguimos, hablamos también de "etapa" en el caso de Mariátegui – hemos matizado su sentido al designarla como "etapa del intento de naturalizar el marxismo", con la intención de subrayar su dimensión de programa para el desarrollo futuro del marxismo en nuestras latitudes. Pero concederle esta importancia a la obra de Mariátegui va parejo con el pensamiento de que con él sale a la luz una faceta que hasta ese momento había permanecido inédita en la historia del marxismo en América Latina. Y tal es, en el fondo, el aspecto concretizador que nos interesa destacar ahora: a saber, que con Mariátegui "hay" por primera vez marxismo *desde* América Latina, y por cierto en el sentido de

---

[1] Michael Löwy, "Le marxisme romantique de Mariátegui", en *Concordia, Revue International de Philosophie* 11 (1987) p. 66.

[2] Que la proyección de la obra de Mariátegui ha traspasado las fronteras de América Latina, reconociéndose así la significación de su obra para la cultura marxista internacional, lo confirma la recepción que tienen sus escritos en Europa. Y es curioso notar que el país europeo donde acaso sea mayor el interés por el Amauta es Alemania. Ver, por ejemplo, las traducciones al alemán de su obra fundamental (cfr. José Carlos Mariátegui, *Sieben Versuche, die peruanische Wirklichkeit zu verstehen*, Berlin/Freibourg 1986) y de varios de sus escritos en la antología editada por Elenore von Oertzen (Cfr. José Carlos Mariátegui, *Revolution und peruanische Wirklichkeit*, Frankfurt 1986). Ver también, además de la bibliografía alemana ya citada sobre Mariátegui y *Amauta*, los estudios de: Beat Dietschy, "Die Inkorporation der Häresie ins Dogma. José Carlos Mariátegui und Ernst Bloch", en *Concordia, Internationale Zeitschrift für Philosophie* 11 (1987) 24-39; Iring Fetscher, "Ein Gramsci Lateinamerikas", en *Die Zeit,* Nr. 41, 3.10.1986; Wolfgang F. Haug, "Zur Bedeutung Mariáteguis für die europäischen Marxisten", en *Pluraler Marxismus*, 2. Bd., Berlin 1987, pp. 228-233; Volker Hovestadt, "José Carlos Mariátegui, ein lateinamerikanischer Revolutionär, en *Ila-Info, Zeitschrift der Informationsstelle Lateinamerika* 95 (1986) 21-23; y A. Dessau/M. Kossok/M. Zeuske, "José Carlos Mariátegui – Lehrer und Organisator der peruanische Arbeiterklasse, en *Asien-Afrika-Lateinamerika* 6 (1974) 959-981.

una vertiente nueva por la que el marxismo queda descentrado, esto es, liberado del centrismo de su perspectiva europea, de su dominante eurocéntrica.

Se comprende entonces, concretizando aún más la significación de este aspecto de su obra, que Mariátegui haya sido llamado "el primer marxista de América."[3] Y se entiende igualmente que el sentido de esta afirmación no es histórico-cronológico. Es decir que Mariátegui no es el primero, visto históricamente, que defiende o sostiene ideas marxistas en América Latina. La misma documentación ofrecida por nosotros en este trabajo lo prueba suficientemente. La afirmación hecha tiene otra calidad: su sentido es germinal, fermentario.

Nada hay que oponer por tanto a juicios en los que se niega a Mariátegui el título de primer marxista latinoamericano en sentido histórico, como sucede en éste: "Mariátegui no fue, ciertamente, ni el primero ni el único que, antes de 1930, contribuyó a la introducción del marxismo en América Latina, y a la educación y organización políticas de la clase obrera de estos países dentro del socialismo revolucionario. En la misma época, actuaban Recabarren en Chile, Codovilla y Ponce en Argentina, Mella en Cuba, Pereyra en Brasil, y las primeras ideas marxistas ya habían comenzado antes a circular, en pequeños cenáculos, en México, a través de Rhodakanaty."[4] Pues, en realidad, Mariátegui es el primer marxista de América no en ese sentido histórico, sino más bien en base a la característica fundacional que tiene su obra como intento de dar "forma nacional" o latinoamericana al marxismo.

4.2. Mariátegui y Haya de la Torre: dos planteamientos divergentes

Sin embargo quien recuerde nuestras reflexiones anteriores sobre el esfuerzo inicial de Haya de la Torre por llegar a la formulación de "un marxismo vernacular", pudiera objetarnos quizá que incluso en este sentido tampoco se ajusta a la verdad de las cosas el pretender hacer de Mariátegui el primer marxista latinoamericano.

---

[3] Cfr. Antonio Melis, *Mariátegui, el primer marxista de América*, en *Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, N° 95, México 1979.
[4] Anibal Quijano, "José Carlos Mariátegui; reencuentro y debate", prólogo a José Carlos Mariátegui, *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Biblioteca Ayacucho, Caracas 1977, p. XLIII. Ver también Oscar Terán, "Mariátegui: decir la nación", en *Nuestra América* 2 (1980) p. 21.

Por esto conviene ahora precisar que, aunque ambos intentos parecen coincidentes – impresión que se refuerza sin duda por el hecho de que Mariátegui actúa en comunión con los apristas hasta 1927 y que su ruptura con Haya se acelera sobre todo con ocasión del intento de éste último por convertir el APRA en un partido político[5] –, hay en ellos sin embargo una base que los hace discordantes desde un principio.

En efecto, pues mientras Haya de la Torre, acentuando la peculiaridad distintiva del "espacio-tiempo indoamericano", busca en su contextualización del marxismo la superación de éste en el sentido expreso de dejarlo atrás con una forma de interpretación superior, se preocupa Mariátegui, quien por su parte subraya el carácter esencialmente mundial o internacional del socialismo, por incorporar la particularidad americana, sin negarla ni amputarla, sino con plenos derechos, en el contexto de la historia mundial. Pero por eso mismo su intento de aclimatación del marxismo no se entiende como corte ni ruptura con la tradición marxista de interpretación histórica en nombre de lo específico latinoamericano, sino como una aplicación *creativa* del método de Marx en la que se da cuenta de la peculiaridad latinoamericana y se continua a la vez la tradición marxista.

Dicho en otros términos: Si Haya de la Torre niega la universalidad del método marxista en nombre de la diferencia indoamericana y entiende con ello la inculturación del marxismo como superación de sus principios metodológicos de interpretación, Mariátegui entiende por su parte el marxismo como un método cuya universalidad radica justamente en su flexibilidad dialéctica, es decir, en su adaptabilidad a las circunstancias o realidades históricas más diversas. Por esto no ve, a diferencia de Haya de la Torre, contradicción alguna entre el marxismo y la peculiaridad latinoamericana. Más aún, entiende que la especificidad de América Latina sólo puede ser analizada en un pleno sentido *concreto* (es decir, sin disgregarla en momentos aislados) con el auxilio del método marxista, pues sólo éste permite ver sus rasgos peculiares y respetarlos, pero considerando al mismo tiempo su inserción fáctica en el contexto mayor de la historia internacional. Esta convicción es, a nuestro modo de ver, lo que realmente marca la discrepancia y divergencia entre ambos planteamientos.

Precisamente por ese intento de buscar un equilibrio en la aclimatación del marxismo entre lo nacional o distintivo latinoamericano y lo universal o internacional, fue acusado Mariátegui de "europeísta"; acusación lanzada sobre todo por los teóricos del APRA, como ya dijimos al comentar el planteamiento de Haya de la Torre.

---

[5] Nueva luz sobre el trasfondo de la polémica entre Mariátegui y Haya de la Torre arrojan los trabajos de: Jorge Nieto, "La transición intelectual del joven Haya", en A. Adrianzén (Ed.), *Pensamiento político peruano*, Lima 1987,

Este es pues el lugar para volver sobre este punto que había quedado pendiente de mayor explicitación. Observemos que la acusación de "europeísmo" es sintomática, por cuanto que saca a la luz la discordancia latente entre dos modelos que aparentemente coinciden en dos puntos de importancia decisiva, a saber, la afirmación de la diferencia indoamericana y la consiguiente necesidad de des-centrar el marxismo respecto de su centrismo europeo.

A la luz de este trasfondo se ve, en efecto, que, acusando a Mariátegui de "europeísmo", el APRA quiere cuestionar la autenticidad de su intento de superación del eurocentrismo del marxismo. Con lo cual naturalmente se quiere poner de relieve que no hay mediación posible entre una forma de pensar europea (en este caso marxista) y un modelo indoamericano de pensamiento, esto es, que entre ambos debe haber contradicción; y que, por consiguiente, la diferencia entre Mariátegui y Haya de la Torre descansa en último análisis en el hecho de que Mariátegui sería más marxista que latinoamericano.

Pero lo que no ve el APRA es que, como hemos intentado de explicar antes, para Mariátegui la posibilidad de ser latinoamericano y de dar cuenta de la circunstancia latinoamericana en sentido *concreto*, pasa necesariamente por el marxismo, en cuanto que éste no es un instrumento para la negación, sino justo para la interpretación afirmante de las particularidades nacionales en el contexto de la historia mundial. O sea que Mariátegui no reconoce como tal la contradicción establecida por el aprismo en el reproche de europeísmo.

Que el mismo Mariátegui consideraba esta perspectiva como realmente decisiva para la comprensión cabal de su propia posición, la perspectiva – insistimos – de negar o al menos relativizar la contradicción construida entre Europa y América Latina, se desprende con evidencia de estas palabras en las que en clara alusión a la polémica con los apristas hace constar: "No faltan quienes me suponen un europeizante, ajeno a los hechos y a las cuestiones de mi país. Que mi obra se encargue de justificarme, contra esta barata e interesada conjetura. He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos y occidentales. Sarmiento que es todavía uno de los creadores de la argentinidad, fue en su época un europeizante. No encontró mejor modo de ser argentino."[6]

---

pp. 164-190; y Günther Maihold, *José C. Mariátegui: Nationales Projekt und Indio-Problem*, Francfort/M. 1988, pp. 387 y sgs.

[6] José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima 1968, p. 12.

Aunque con esta cita la posición de Mariátegui adquiere contornos definitivamente claros, queremos no obstante aprovechar todavía el reproche aprista del europeísmo para fijar con mayor precisión la discordancia real entre ambos planteamientos justo en el aspecto que más parece aproximarlos.

Nos referimos al aspecto de la crítica al eurocentrismo del marxismo. Y esto nos parece tanto más necesario cuanto que nuestra misma presentación del inicial planteamiento de Haya de la Torre – ¿demasiado benévola? – pudiera prestarse acaso a enmascarar un poco la radical discordancia que late bajo la coincidencia aparente en el esfuerzo por liberar al marxismo del lastre del eurocentrismo.

La acusación de europeísmo lanzada por los apristas hace patente, en efecto, que el marxismo nacional o latinoamericano de Mariátegui, a diferencia de lo propuesto por Haya de la Torre, no es un marxismo negado o "superado" por la particularidad de Indoamérica, sino más bien un marxismo aplicado a esa realidad y enriquecido con ella. Así el reproche aprista del europeísmo se refiere de hecho a que Mariátegui continúa apegado al método marxista y que se contenta con "aplicarlo". Y esto es precisamente lo interesante de este reproche en lo relativo a la clarificación de la divergencia entre ambos enfoques, ya que a esa luz sólo se puede concluir que Mariátegui no pretendió "ir más allá" del marxismo sino, justamente, aplicarlo a la realidad indoamericana.[7] Lo cual, por su parte, ayuda a precisar el sentido que le da Mariátegui a su rechazo de un marxismo eurocéntrico.

Cuando decíamos por tanto que Mariátegui libera al marxismo del centrismo de la perspectiva europea, queríamos consignar con ello su descubrimiento de que el marxismo admite una pluralidad de formas de pensamiento y de que, por consiguiente, no se le puede identificar nunca con la forma concreta que haya podido adquirir en un contexto y en una cultura determinada.

A diferencia de Haya de la Torre, ve Mariátegui en el marxismo europeo no *el* marxismo que debería ser aplicado siempre y en todo lugar, sino *una* forma concreta del marxismo, es decir, una forma que se debe a un tiempo y a un espacio determinados y que, por lo mismo, no puede ser transportada sin más a otras latitudes. Por esto la crítica al eurocentrismo en el marxismo toma en Haya de la Torre el carácter de una lucha por el derecho a "reinterpretar" desde la realidad histórica de Indoamérica incluso aquel núcleo elemental que pretende salvar todavía en el planteo marxista, a

---

[7] Para este aspecto concreto del debate entre Haya de la Torre y Mariátegui consultar las obras de: Alberto Flores Galindo, "Para situar a Mariátegui", en A. Adrianzén (Ed.), *op. cit.;* pp. 199-211; y Luz Helena Aristizábal/Trinidad

saber, la "norma filosófica", mientras que en Mariátegui se expresa por el contrario mediante la búsqueda de la pluralidad de las perspectivas en el seno mismo del marxismo.

Dicho de otra manera: Si Haya de la Torre, en su época inicial, entendió su "marxismo vernacular" como el descentramiento del marxismo hecho desde fuera, esto es, desde la especificidad indoamericana, en cuanto que ésta representaba para él justamente otro centro de gravitación; busca Mariátegui más bien el descentramiento del marxismo desde dentro, esto es, no buscando la justificación de la elaboración de un marxismo nacional o latinoamericano en la peculiaridad de Indoamérica, sino precisamente en el instrumento teórico y metodológico creado por Marx. Su marxismo nacional no sería entonces negación del marxismo, sino prueba de la pluralidad en el marxismo o de la pluralidad de los marxismos creadores que se pueden derivar del método marxista.

Desde esta perspectiva, pensamos, queda claro que la superación mariateguiana del eurocentrismo en el marxismo es el resultado de la afirmación o reivindicación de que el marxismo, desde sí mismo, y en cuanto instrumental científico, puede y debe ser continuado desde las más diversas perspectivas contextuales. En una palabra: no hay superación del marxismo como método dialéctico de análisis, pero sí superación de la perspectiva europea como su única forma posible de concretización histórica.

En resumen podemos decir por tanto que lo anteriormente dicho ha evidenciado que: "Forma nacional del marxismo en Mariátegui y el *marxismo vernacular* del aprismo de los años veinte, son indudablemente dos productos divergentes y polares de una misma época y de un mismo proceso de afirmación nacional."[8]

4.3. La obra de Mariátegui como inicio de la tradición de un marxismo latinoamericano

4.3.1. Observación preliminar

Andrade, "Marx a través de la obra de José Carlos Mariátegui", en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* 15 (1983) 87-95.

Es de justicia para la historia de la ideas en los países americanos reconocer entonces que el intento inicial de Haya de la Torre por elaborar un "marxismo vernáculo" no puede disputarle a Mariátegui el mérito de ser "el primer marxista de América", en el sentido ya explicitado. Más aún, el contraste anterior entre el marxismo latinoamericano de Mariátegui y el pretendido "marxismo vernáculo" de Haya de la Torre no solamente confirma la justeza de este juicio sobre el Amauta, sino que nos ayuda a comprender más profundamente en qué sentido se le llama "el primer marxista de América".

En efecto, pues a la luz de ese contraste se aclara que no es en calidad ni de defensor ni de guardián de una ortodoxia marxista, supuestamente representante de un marxismo ideal capaz de fijar distinciones claras entre desviacionistas y seguidores fieles, que se le llama "primer marxista de América". Al contrario, se le llama así porque rechaza la filiación cómoda a la ortodoxia como doctrina a repetir, para convertirla simplemente en el norte de un pensamiento que quiere analizar adecuadamente la realidad concreta que compone su contexto de vida. Mariátegui no repite dogmas ni defiende siquiera una tradición marxista determinada; sino que, reconociendo como procedimiento marxista la metodología del confrontamiento dialéctico con la realidad dada, aplica "ese" marxismo a la situación latinoamericana y funda así *una* tradición marxista en América Latina. Tal es, en definitiva, la actual importancia de la obra de Mariátegui como obra que funda una tradición de pensamiento marxista en América Latina, que no es el resultado de la aplicación de una dogmática; pero que tampoco nace para contradecir la ortodoxia, pues busca su libre incorporación en ella como símbolo justamente de la pluralidad que puede y debe expresar. Se trata por tanto de aquella tradición que, para decirlo con las palabras de Mariátegui, ve que "el marxismo es el único medio de proseguir y superar a Marx."[9] Sobre esto volveremos luego.

A continuación queremos explicitar esa significación fundacional de Mariátegui para el marxismo latinoamericano – que hasta ahora hemos dado más o menos por presupuesta – en base a una presentación de su propia obra. Es decir que lo que hasta ahora ha sido una afirmación de la que hemos partido para aclarar el sentido de porqué Mariátegui ocupa el sitio de fundador de un marxismo con forma latinoamericana, deberá ser mostrado ahora como el resultado que se desprende del análisis de su obra y que encuentra en ella su legitimación.

---

[8] Ricardo Melgar Bao, "La Tercera Internacional y Mariátegui", en *Nuestra América* 2 (1980) pp. 51-52. Ver también Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*, Lima 1982.
[9] José Carlos Mariátegui , *Defensa del marxismo*, en *Obras Completas*, Tomo 5, Lima 1967, p. 105.

Es obvio que en el marco limitado de este trabajo no podemos pretender hacer un estudio exhaustivo de la obra del Amauta, tan compleja y rica tanto en los temas tratados como en los enfoques originales que se nos exponen sobre los mismos. Ensayaremos pues una aproximación puntual a su obra, es decir, una aproximación que se concentrará en mostrar justamente su aplicación del marxismo a la realidad latinoamericana así como – y sobre todo – la concepción filosófica del marxismo con la que opera Mariátegui.

La limitación del estudio de la obra mariateguiana a estos dos aspectos sumamente puntuales explica además que fechemos el comienzo de su programa de naturalización del marxismo en América Latina en el año 1928. Pues ése es el año en que publica su obra fundamental *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, donde se articula ese programa; siendo también el año en que comienzan a publicarse en *Amauta* los estudios que formaran el otro libro que merecerá aquí nuestra especial atención, a saber, el libro que póstumamente aparece con el elocuente título de *Defensa del marxismo*.

Por otra parte hay que considerar que haciendo comenzar la etapa del programa mariateguiano en 1928 y terminándola con el año de la muerte de Mariátegui, en 1930, queremos situar su obra en el marco determinado por la etapa anterior, y, especialmente, por el hecho que escogimos como hilo conductor para la interpretación de la misma: el desarrollo de partidos comunistas bajo la tutela ideológica de la Tercera Internacional. Es importante la mención expresa de esta circunstancia porque sin ella, esto es, sin la "ortodoxia" de la Komintern resultan incomprensibles muchos de los planteamientos "heréticos" de Mariátegui. Pero este punto se aclarará luego en base a la explicitación de su concepción del marxismo. Pasemos pues a nuestra presentación de la obra mariateguiana.

4.3.2. Los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, o la aplicación creativa del método marxista

No creemos exagerar si partimos de la afirmación de que los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* marcan el momento en que nace la primera articulación sistemática de una forma

latinoamericana del marxismo. ¿Por qué? Porque constituyen el primer intento de contribución sistemática a la crítica de la realidad histórico-social de América Latina y, concretamente, del Perú, desde un punto de vista que se reconoce y confiesa como perspectiva adscripta al método marxista de interpretación de la realidad. Y decisivo es en este proceso de análisis crítico que se exponga con conciencia clara que la crítica social posibilitada por la perspectiva marxista significa una ruptura con respecto a otras formas de explicación o interpretación. O dicho más positivamente: la perspectiva marxista implica una nueva forma de plantear los problemas, que aquí son en concreto los problemas de la sociedad peruana.

En los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* Mariátegui pues no aplica simplemente el método marxista a una realidad concreta de América Latina, sino que además muestra cómo la aplicación de ese método significa descubrir un acceso a la propia realidad por el que ésta puede ser interpretada en forma nueva, es decir, de manera más justa y adecuada en sentido histórico. También para la realidad concreta de América Latina significa el método marxista, por tanto, una posibilidad factible de interpretación superior o de interpretación teórica a la altura de la complejidad de la realidad.

A este respecto resulta muy ilustrativo el capítulo sobre "El problema del indio", que lleva justamente como subtítulo "Su nuevo planteamiento", y donde Mariátegui comienza su análisis con esta clara toma de posición: "Todas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a éste como problema económico-social, son otros tantos estériles ejercicios teoréticos – y a veces sólo verbales –, condenados a un absoluto descrédito. No las salva a algunas su buena fe. Prácticamente, todas no han servido sino para ocultar o desfigurar la realidad del problema. La crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca sus causas en la economía del país y no en su mecanismo administrativo, jurídico o eclesiástico, ni en su dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales y morales. La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra."[10]

Por el recurso al método marxista, que en el pasaje citado se denomina "crítica socialista", descubre Mariátegui, pues, el problema indígena como una cuestión de explotación económico-social cuya verdadera solución sólo puede ser buscada por la vía de la revolución socialista mundial; porque es ésta la que ha esbozado el programa de radical transformación del orden económico que hará posible satisfacer las justas aspiraciones del indio. De esta suerte Mariátegui se hace cargo del

[10] José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed. cit.; p. 30.

proyecto del movimiento indigenista – que tanta fuerza había tomado en su tiempo, sobre todo en México y en su propio país, y que se entendía en oposición al planteamiento internacionalista del socialismo–;[11] pero precisamente por demarcarlo y esclarecerlo desde la óptica del marxismo rompe con la tendencia regionalizante o nacionalizante que se había impuesto entre los indigenistas latinoamericanos de la década del 20, y sitúa la cuestión indígena en el contexto internacional determinado por el conflicto entre capitalismo y socialismo.

Por esto Mariátegui no solamente plantea el problema del indio en términos marxistas. Mariátegui hace más: descubre la cuestión indígena como problema o tema para la reflexión marxista, y por cierto como una cuestión cuyo tratamiento desde el punto de vista marxista implicará necesariamente la ampliación del horizonte categorial del marxismo o, por emplear la terminología de antes, el descentramiento del marxismo en dirección a un marxismo indoamericano.

Sucede, en efecto, que, por una parte, Mariátegui descubre gracias al método marxista la dimensión que conecta al problema indígena con la revolución socialista internacional. Así afirma con toda claridad: "El socialismo nos ha enseñado a plantear el problema indígena en nuevos términos. Hemos dejado de considerarlo abstractamente como problema étnico o moral para reconocerlo concretamente como problema social, económico y político. Y entonces lo hemos sentido, por primera vez, esclarecido y demarcado."[12] Y por ello su alternativa a la cuestión del indio no es nacionalista en el sentido de proponer, por ejemplo, la creación de repúblicas indígenas aisladas que, en definitiva, terminarían reproduciendo el sistema económico vigente. O sea que Mariátegui ve en la revolución socialista marxista el marco en que deben ser resueltos los problemas del indio. Pero, por otra parte, Mariátegui no entiende esa alternativa de solución en términos de una contradicción entre el indigenismo y el internacionalismo. Su intención es más bien la de acentuar su idea de que en el contexto concreto del Perú la forma realmente legítima de ser indigenista es la de ser socialista.

Su opción por el socialismo marxista es, pues, su manera de ser nacionalista o indigenista. He aquí sus palabras: "... los que profesamos el socialismo propugnamos lógicamente y coherentemente la reorganización del país sobre bases socialistas y – constatando que el régimen económico y político que combatimos se ha convertido gradualmente en una fuerza de colonización del país por los

---

[11] Cfr. Alberto Saladino García, *Indigenismo y marxismo en América Latina*, ed. cit.; p. 41; Alejandro Lipschütz, *Marx y Lenin en la América Latina y los problemas indigenistas*, La Habana 1974; y Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México 1950.
[12] José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed. cit.; p. 31.

capitalismos imperialistas extranjeros –, proclamamos que este es un instante de nuestra historia en que no es posible ser efectivamente nacionalista y revolucionario sin ser socialista ..."[13]

Por esta razón entiende además, en perfecta coherencia lógica con la teoría marxista de la revolución, que la resolución del indigenismo en socialismo requiere la orientación decidida del movimiento indigenista según la norma clasista del movimiento del proletariado: "Sólo el movimiento revolucionario clasista de las masas indígenas explotadas podrá permitirles dar un sentido real a la liberación de su raza, de la explotación, favoreciendo las posibilidades de su autodeterminación política."[14]

Y más explícito sobre el papel vanguardista que debe jugar el proletariado en esa vinculación orgánica del movimiento indigenista con el movimiento obrero, es acaso este otro texto: "La doctrina socialista es la única que puede dar un sentido moderno, constructivo, a la causa indígena, que, situada en su verdadero terreno social y económico, y elevada al plano de una política creadora y realista, cuenta para la realización de esta empresa con la voluntad, y la disciplina de una clase que hace hoy su aparición en nuestro proceso histórico: el proletariado."[15]

Y hay que advertir todavía que Mariátegui ve en el paso hacia una revolución socialista de tipo marxista el correctivo necesario a un movimiento indigenista que, falto de sentido histórico, pudiese degenerar en un proyecto romántico de resurrección del antiguo socialismo incaico. O sea que, para él, la opción socialista marxista aseguraría la incorporación del indigenismo en un proceso no regresivo, sino justamente progresivo revolucionario. Y de aquí su clara advertencia: "El socialismo presupone la técnica, la ciencia, la etapa capitalista; y no puede importar el menor retroceso en la adquisición de las conquistas de la civilización moderna, sino por el contrario la máxima y metódica aceleración de la incorporación de estas conquistas en la vida nacional."[16]

---

[13] José Carlos Mariátegui, *Ibid.;* p. 32

[14] José Carlos Mariátegui, *Ideología y Política*, en *Obras Completas*, Tomo 13, Lima 1978, p. 81.

[15] José Carlos Mariátegui, *Ibid.;* p. 188.

[16] José Carlos Mariátegui, *Ibid.;* p. 161. Con esta toma de partido por el modelo de racionalidad representado por el Marxismo pertenece Mariátegui, sin duda alguna, al grupo precursor de la posición de aquellos que hoy día, en el marco del nuevo debate sobre modernización y tradición en América Latina, sostienen que la vuelta a la propia tradición que reclaman los representantes de un ethos cultural latinoamericano, específico y de cuño católico, puede resultar mucho más peligrosa que la defensa de modos de razón "deficientes", ya que puede conducir a un movimiento indiferenciado de retroceso y aislamiento. Cfr. Carlos Cullen, *Reflexiones desde América Latina*, 3 Vol., Buenos Aires 1986/87; Peter Hünermann (ed.), *Racionalidad técnica y cultura latinoamericana*, Rottenburg – sin fecha –; Pedro Morandé, *Cultura y modernización en América Latina*, Santiago de Chile 1979; Juan Carlos Scannone, "El papel del catolicismo popular en la sociedad latinoamericana", en *Stromata* 3/4 (1988) 475-487.

Pero si vemos que por una parte Mariátegui piensa el problema indígena desde el punto de vista de un método marxista que le lleva incluso a suscribir la tesis del proletariado como vanguardia de la revolución socialista, tenemos sin embargo que, por otra parte, en el curso de esa misma aplicación del método marxista descubre la especificidad del fenómeno indígena con claridad tal que no puede menos que ver en su peculiaridad histórica la base sólida a partir de la cual la teoría marxista del socialismo, en su forma dominante europea, ha de ser a su vez repensada.

Así, el fenómeno indígena o, mejor dicho, esa "valoración justa"[17] que Mariátegui ha obtenido del problema gracias al socialismo, le lleva paradójicamente a poner a prueba la concepción marxista europea del socialismo. Pero justo porque esta necesidad de poner a prueba la teoría marxista, es decir, de revisarla críticamente en su forma europea, brota de la aplicación misma del método marxista, se trata de una puesta a prueba desde el interior del marxismo, en el sentido de confrontarlo con los medios de su propio método con una novedad histórica y abrirlo así a la incorporación de una nueva perspectiva.

La resolución del indigenismo en socialismo no comporta en modo alguno la disolución de la especificidad indígena en un modelo abstracto o pretendidamente universal de socialismo. Por el contrario, si el socialismo presenta la solución del problema indígena, lo puede hacer sólo porque es capaz de recoger la diferencia indígena como una hipoteca para su propia configuración concreta.

Mariátegui plantea entonces la superación del indigenismo en el socialismo, pero programa al mismo tiempo la contextualización del socialismo en Indoamérica; y de forma por cierto que no sacrifique ni oprima ni mutile lo indígena en su peculiaridad. O sea que ha de ser un socialismo en cuya forma se exprese y se realice el indio. En nombre pues de la especificidad de lo indígena reclama Mariátegui la posibilidad de crear un socialismo marxista que sea símbolo precisamente de la autonomía del indígena, pues su credo fundamental en esto reza: "La solución del problema indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios."[18]

Por el marxismo Mariátegui descubre la necesidad de volverse hacia el indígena, pero no sólo para integrar sus reivindicaciones en el programa general de la revolución socialista, sino también, y complementariamente, para hacer de esas reivindicaciones la plataforma histórica a la que tendrá

---

[17] José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed. cit.; p. 30.
[18] José Carlos Mariátegui, *Ibid.;* p. 41. Con esta declaración de principios Mariátegui se coloca en la línea de la tradición que consolidó José Martí al insistir en el papel del indio como sujeto de su propia historia de liberación. Cfr. José Martí, "Nuestra América", en *Obras Completas*, tomo 6, La Habana 1975, p. 16; y "Reflexiones", en *Obras Completas*, tomo 7, La Habana 1975, p. 163.

que acomodarse o amoldarse la formulación concreta de un socialismo que, si bien reconoce en el proletariado su punta de lanza, no por ello deja de ser obra del espíritu creador del indígena. De aquí la valoración que hace Mariátegui de la tradición indígena, y concretamente de la herencia comunista incaica, tal como la explica en sus *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*.

La revolución socialista es ciertamente, como apuntamos antes, camino hacia el progreso y, en este sentido, movimiento hacia el futuro a través de la vía de la incorporación de todos los avances de la civilización (ciencia, técnica, etc.). No obstante, la revolución socialista tiene que ser al mismo tiempo movimiento realizador de la tradición de un pueblo. O sea que el socialismo no puede ser sólo corte y ruptura, sino también continuación de la tradición del pueblo. Y este es justamente el punto en el que Mariátegui conecta lo "extraño" (el socialismo marxista) con lo "propio" (tradición indígena) en el contexto histórico de Indoamérica.

En el fondo entonces se trata, para Mariátegui, de encontrar una forma de socialismo marxista que sea el resultado de la incorporación de la tradición socialista incaica en el marco de las condiciones y relaciones de producción actuales. Y a este intento le lleva precisamente la especificidad con que lo confronta la realidad social de Indoamérica.

En este punto conviene tener presente – porque ayuda a comprender mejor la línea argumentativa de Mariátegui – que para él la tradición socialista indígena no es un pasado muerto. Al contrario, la considera como parte viva de la peculiaridad histórica de Indoamérica. Esto, y no otra cosa, es justo lo que se desprende de su diagnóstico en los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* sobre la peculiaridad del problema agrario en el Perú: "Congruentemente con mi posición ideológica, yo pienso que la hora de ensayar en el Perú el método liberal, la fórmula individualista, ha pasado ya. Dejando aparte las razones doctrinales, considero fundamentalmente este factor incontestable y concreto que da un carácter peculiar a nuestro problema agrario: la supervivencia de la comunidad y elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas."[19]

Pues bien, este diagnóstico sobre el "carácter peculiar" del problema agrario en Indoamérica, precisamente por ser constatación de la vitalidad y actualidad operantes de ciertos rasgos concretos del tradicional espíritu comunitario indígena, es lo que lleva a Mariátegui a des-centrar la teoría marxista de la perspectiva centro-europea, según la cual la realización del socialismo requiere el cumplimiento del ciclo capitalista, proponiendo por su parte la incorporación de la comunidad

[19] José Carlos Mariátegui, *Ibid.;* p. 44.

indígena en el programa de la revolución socialista como el elemento que permitiría en Indoamérica acometer el paso al socialismo directamente, esto es, no forzando la formación previa de una economía completamente capitalista, sino potenciando más bien las formas comunitarias tradicionales en el sentido expreso de momentos constitutivos de una solución socialista al problema indígena en América. Por esto Mariátegui defiende la tradición viva del comunismo incaico como un elemento de la "verdadera" solución socialista y desafía o pone a prueba la "ortodoxia" del marxismo centroeuropeo al intentar incorporar a la teoría marxista la novedad que de ahí se deriva, a saber, construir la revolución socialista marxista sobre la base de la herencia tradicional nacional.

A título de ejemplo de su valoración de la actual vigencia de la antigua tradición comunista incaica bástenos ahora con estos juicios: "... la vitalidad del comunismo indígena ... impulsa invariablemente a los aborígenes a variadas formas de cooperación y asociación. El indio, a pesar de las leyes de cien años de régimen republicano, no se ha hecho individualista. Y esto no proviene de que sea refractario al progreso como pretende el simplismo de sus interesados detractores. Depende, mas bien, de que el individualismo, bajo un régimen feudal, no encuentra las condiciones necesarias para firmarse y desarrollarse. El comunismo, en cambio, ha seguido siendo para el indio su única defensa. Por esto, en las aldeas indígenas donde se agrupan familias entre las cuales se han extinguido los vínculos del patrimonio y del trabajo comunitarios, subsisten aún robustos y tenaces, hábitos de cooperación y solidaridad que son la expresión empírica de un espíritu comunista. La "comunidad" corresponde a ese espíritu. Es su órgano. Cuando la expropiación y el reparto parecen liquidar la "comunidad", el socialismo indígena encuentra siempre el medio de rehacerla, mantenerla o subrogarla."[20]

Este reconocimiento sin reservas de la real y efectiva importancia que siguen teniendo en la vida actual indígena dichas estructuras comunitarias y socialistas, no conlleva en Mariátegui ningún sabor de nostalgia romántica. Al contrario – y por ello insistimos en este aspecto – la realidad operante de la comunidad indígena le lleva más bien a reforzar la postura de rechazo a todo lo que pueda indicar una visión romantizadora: "La defensa de la "comunidad" indígena no reposa en principios abstractos de justicia ni en sentimentales consideraciones tradicionalistas, sino en razones concretas y prácticas de orden económico y social."[21]

[20] José Carlos Mariátegui, *Ibid.;* p. 68.
[21] José Carlos Mariátegui, *Ibid.;* p. 69.

El descubrimiento de que la comunidad indígena "es todavía un organismo viviente" y de que, lo que es todavía más, "a pesar del medio hostil dentro del cual vegeta sofocada y deformada, manifiesta espontáneamente evidentes posibilidades de evolución y desarrollo",[22] representa, por tanto, para Mariátegui, la necesidad de ampliar el horizonte categorial de la teoría marxista en su forma centroeuropea con la reivindicación de la legitimidad – y ello en nombre del mismo método marxista – de proyectar un socialismo indoamericano que corresponda precisamente a los elementos vivos de esa tradición.

He aquí los términos en que reclama este derecho a la creación propia al interior del marxismo: "No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano."[23] Y puesto que esa realidad propia es en buena parte indígena, ese socialismo *indoamericano* no es mera fórmula oportunista ni propagandista, sino expresión con la que se quiere hacer justicia a la especificidad de esa realidad; y por ello mismo Mariátegui lo aclara todavía con esta afirmación meridiana: "El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas, – la clase trabajadora – son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano, – ni sería siguiera socialismo – si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas."[24]

Antes de pasar a la consideración de la cuestión de si este socialismo indoamericano es más populista que marxista – como se le reprocha desde el comienzo –, queremos sin embargo llamar la atención sobre otro de los factores que alimentan la decisión de Mariátegui de plantear la revolución socialista como una posibilidad real y practicable, más aún, como la única solución que cabe darle a la situación parcialmente feudal en que se encuentra América Latina. Ese factor, que se pone de relieve también en el curso de la aplicación del método marxista a la realidad nacional en los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* indica la constatación de la falta de una burguesía nacional latinoamericana que fuese capaz de emprender el proyecto de una revolución democrática-liberal en un verdadero sentido nacionalista y antiimperialista. Ni siquiera en la coyuntura histórica más propicia para la realización del proyecto burgués, a saber, el momento de la revolución de la independencia, se encuentra la pretendida burguesía nacional latinoamericana a la altura de su tarea

[22] José Carlos Mariátegui, *Ibid.;* p. 67.
[23] José Carlos Mariátegui, *Ideología y Política*, ed. cit.; p. 249. Esta visión del socialismo evidencia el grave error que comete Ignacio Sotelo al definir el programa de Mariátegui "como una teoría ciega que desemboca en la violencia". Ignacio Sotelo, "Der historische Ort des Marxismus in Lateinamerika", en *Marxismusstudien* 6, (1969), p. 95.
[24] José Carlos Mariátegui, *Ibid.;* p. 217.

histórica. Al contrario, la revolución independentista sorprende a la mayoría de los países del continente retrasados "en la formación de su burguesía", esto es, en "la existencia de una burguesía consciente de los fines y los intereses de su acción."[25] Con razón puede Mariátegui constatar en la continuación de su análisis que: "la revolución americana, en vez del conflicto entre la nobleza terrateniente y la burguesía comerciante, produjo en muchos casos su colaboración... la revolución no había realmente elevado al poder a una nueva clase."[26]

De aquí entonces la prolongación de las formas feudales coloniales en el marco oficial republicano y la subsiguiente complicidad de las llamadas burguesías nacionales con los intereses de las burguesías de los países imperialistas. No es, por tanto, sólo anacrónico, sino además ilusorio esperar que las burguesías nacionales emprendan un proyecto de soberanía nacional consecuente. La realidad es más bien – como puntualizaría Mariátegui un año después – ésta: "Pero las burguesías nacionales, que ven en la cooperación con el imperialismo la mejor fuente de provechos, se sienten lo bastante dueñas del poder político para no preocuparse seriamente de la soberanía nacional."[27] Se entiende que con este análisis Mariátegui no pretende cuestionar el carácter semicolonial de las economías "nacionales" en los países latinoamericanos (formalmente) independientes. Su análisis, visto en su real contexto del debate al interior del movimiento comunista sobre la estrategia de los partidos en la lucha antiimperialista internacional,[28] tiene un sentido muy claro, a saber, advertir que sería una falta grave de visión histórica el recurrir a la situación económica semicolonial para justificar el papel histórico de la burguesía como portador de un proceso nacionalista. Pues, a diferencia de la burguesía de otras regiones del mundo como, por ejemplo, Asia, las burguesías "latinoamericanas", según Mariátegui, "no tienen ninguna predisposición a admitir la necesidad de luchar por la segunda independencia."[29]

Para fundamentar su juicio Mariátegui aduce la característica de un desarrollo histórico que, en lo concerniente a este punto, se distingue precisamente por el hecho de que las llamadas burguesías nacionales de América Latina forman su "conciencia de clase" orientándose más en valores extranjeros que en la tradición nacional de las masas populares; lo cual se explica tanto por la ya mencionada vinculación al capital extranjero como por su ascendencia europea. Y a ello habría que añadir el dato curioso de que son los sectores de esas "burguesías nacionales" los que más se

[25] José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed. cit.; p. 55.
[26] José Carlos Mariátegui, *Ibid.;* pp. 56-57.
[27] José Carlos Mariátegui, *Ideología y Política*, ed. cit.; p. 87.
[28] Se recordará que – como ya se anotó – Mariátegui desarrolló su punto de vista en esta cuestión con motivo de la Conferencia Comunista Latinoamericana celebrada en Montevideo en 1929.
[29] José Carlos Mariátegui, *Ideología y Política*, ed. cit.; p. 87.

aprovechan de la herencia de las guerras de independencia para despertar y fomentar la ilusión de la soberanía nacional.

En resumen lo que Mariátegui pone de relieve con su análisis es lo siguiente: a pesar de la situación objetiva de una economía semicolonial la lucha antiimperialista en América Latina no puede apostar por una alianza nacionalista-revolucionaria con las llamadas burguesías nacionales porque éstas carecen en realidad de una conciencia nacional definida. La alternativa estaría por consiguiente en promover un proceso que perfile con claridad la contradicción radical que se da entre "nación" y burguesía, y que lleve así a la práctica de un antiimperialismo con conciencia de clase.

Con lo cual se dice que el destino de la nación-pueblo, que la solución de la cuestión nacional-popular no está ya en manos de la burguesía nacional, y que es por consiguiente asunto de la revolución socialista. La separación entre nación-pueblo y burguesía "nacional" no puede ser, por lo demás, en la opinión de Mariátegui menos evidente: "En Indo-América – la aristocracia y la burguesía criollas no se sienten solidarizadas con el pueblo por el lazo de una historia y de una cultura comunes. En el Perú, el aristócrata y el burgués blancos, desprecian lo popular, lo nacional. Se sienten, ante todo, blancos."[30] Y de aquí entonces que el socialismo en América tenga que conceder prioridad a la reivindicación de lo nacional o popular y presentarse como la alternativa real a la cuestión nacional.

Se trataría de un socialismo antiimperialista identificado con las masas pobres de los campesinos, obreros e indígenas, y dando prioridad con ellas a la lucha por la liberación de la nación. Con este socialismo Mariátegui sintetiza la cuestión nacional con la cuestión de la revolución socialista. Y esta síntesis es parte de lo más esencial de su intento por vincular socialismo e indigenismo.

Pero con esto volvemos a la temática que dio ocasión para que se le acusara de populista. Pasemos, pues, a ocuparnos de este punto.

4.3.2.1 La acusación de populismo en los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*

---

[30] José Carlos Mariátegui, *Ibid.;* p. 88.

En realidad ya hemos ofrecido algunos elementos que permitirían zanjar la cuestión de si el planteamiento de Mariátegui es más populista que marxista, a favor del "marxismo convicto y confeso" de Mariátegui, como gustaba de repetir él mismo. En ese sentido señalábamos justamente su esfuerzo por presentar la revolución socialista marxista como correctivo a ciertas tendencias regresivas en el movimiento indigenista. Pero como la exposición de su insistencia en resaltar la importancia de la tradición comunista vernácula en el programa de constitución de un socialismo indoamericano ha podido despertar la sospecha de que en dicho proceso lo que se plantea como correctivo resulta al final transformado a su vez, y que el marxismo por tanto sufriría una remodelación en sentido populista, queremos insistir en el argumento a favor del carácter marxista del planteamiento mariateguiano.

Ya en sus *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* Mariátegui no deja dudas sobre el verdadero sentido que tiene su recurso a la tradición comunista de la comunidad indígena. He aquí un texto decisivo para comprender su posición: "El comunismo moderno es una cosa distinta del comunismo incaico. Esto es lo primero que necesita aprender y entender, el hombre de estudio que explora el Tawuantinsuyo. Uno y otro comunismo son un producto de diferentes experiencias humanas. Pertenecen a distintas épocas históricas. Constituyen la elaboración de disimiles civilizaciones. La de los incas fue una civilización agraria. La de Marx y Sorel es una civilización industrial. En aquélla el hombre se sometía a la naturaleza. En ésta la naturaleza se somete a veces al hombre. Es absurdo, por ende, confrontar las formas y las instituciones de uno y otro comunismo. Lo único que puede confrontarse es su incorpórea semejanza esencial, dentro de la diferencia esencial y material de tiempo y de espacio. Y para esa confrontación hace falta un poco de relativismo histórico."[31]

Partiendo de este texto fundamental se aclara que Mariátegui, conocedor y defensor de la diferencia entre un comunismo perteneciente a una formación social pasada y el comunismo prospectivo que debe cumplir la transformación de la organización socio-económica actual, no podía en modo alguno proponer su recurso a la tradición comunitaria indígena como si se tratase de un proyecto regresivo de restauración idealista del pasado indígena. Porque la distancia entre uno y otro es insalvable, y ello debido sobre todo a que las condiciones materiales que hicieron posible la forma agraria del comunismo incaico, han sido destruidas por el proceso histórico-económico, el recurso a esa supervivencia del comunismo incaico que se expresa en la comunidad indígena no puede significar sino la transportación de ese elemento al nivel superior del socialismo marxista.

[31] José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed. cit.; p. 64.

Así contra la tendencia populista de regresar a un origen perdido en cuyo centro palpitaría la verdadera substancia del pueblo o del indígena, Mariátegui propone salvar la tradición indígena en el marco de un proyecto histórico-politico que, haciendo posible la continuación, reclama al mismo tiempo sin embargo la ruptura necesaria para transportar con espíritu creativo y cooperador los elementos tradicionales vivos a una etapa de desarrollo a la altura de los tiempos. Salvar lo indígena no es, pues, afirmar indistintamente el pasado indígena, sino más bien descubrir lo todavía vivo en él (la "comunidad") y darle las condiciones para un desarrollo autónomo dentro de un programa de global transformación de la sociedad definido por la revolución socialista marxista.

Por ser un resumen, denso y claro, de la posición de Mariátegui en este problema, nos permitimos la transcripción de este largo párrafo: "El socialismo encuentra lo mismo en la subsistencia de las comunidades que en las grandes empresas agrícolas, los elementos de una solución socialista de la cuestión agraria, solución que tolerará en parte la explotación de la tierra por los pequeños agricultores ahí donde el yanaconazgo o la pequeña propiedad recomiendan dejar a la gestión individual, en tanto que se avanza en la gestión colectiva de la agricultura, las zonas donde ese género de explotación prevalece. Por esto, lo mismo que el estímulo que se preste al libre resurgimiento del pueblo indígena, a la manifestación creadora de sus fuerzas y espíritu nativos, no significa en lo absoluto una romántica y anti-histórica tendencia de reconstrucción o resurrección del socialismo incaico, que correspondió a condiciones históricas completamente superadas, y del cual sólo quedan, como factor aprovechable dentro de una técnica de producción perfectamente científica, los hábitos de cooperación y socialismo de los campesinos indígenas."[32]

A favor de la interpretación de que Mariátegui sostiene, a pesar de su "indigenismo", una posición definidamente marxista, habla además no sólo su ya aludida concepción de la necesidad de la vanguardia del proletariado en la realización de la revolución socialista; concepción que no se queda por cierto en una mera idea, pues le induce a construir el Partido Socialista del Perú que, con un definido carácter clasista y comunista, se autodefine como partido de la vanguardia del proletariado; y que, entendiendo que "el marxismo-leninismo es el método revolucionario de la etapa del imperialismo y de los monopolios", acepta dicho método explícitamente "como su método de lucha."[33]

---

[32] José Carlos Mariátegui, *Ideología y Política*, ed. cit.; p. 161.
[33] José Carlos Mariátegui, *Ibid.;* p. 160.

Pues bien; además de esto, contradice al pretendido populismo de Mariátegui su preocupación constante – ya insinuada antes también – por ubicar la situación específica de América Latina en el contexto internacional o, dicho con más rigor, por alumbrarla a la luz de la universalidad histórica que han ido creando, fundamentalmente, la ciencia y la técnica modernas. Mariátegui se sitúa así en perfecta coherencia con la línea del análisis esbozado ya por Marx y Engels en el *Manifest der Kommunistischen Partei*, donde se ponía de relieve precisamente el proceso de universalización o cosmopolitización y de "la mutua dependencia de las naciones entre sí (allseitige Abhängigkeit der Nationen voneinander)"[34] que había puesto en marcha la burguesía con su proyecto de expansión capitalista.

Mariátegui, en efecto, asume sin reservas esa perspectiva de análisis y, compartiendo la tesis marxista de la transformación cosmopolita del mundo[35] por el proceso de expansión del proyecto de la burguesía, descubre desde ella la realidad de América como una realidad que tiene indudables e innegables rasgos específicos, pero que por el proceso histórico iniciado con la conquista y la colonización europeas ha sido irreversiblemente incorporada a la dinámica característica de la civilización occidental; dinámica que Mariátegui por cierto – quizá un tanto ingenuamente – entiende en términos de un movimiento de creciente universalidad. Resaltando este aspecto en su planteamiento, podemos precisar entonces su posición; puesto que con ello acertamos a comprender que la ubicación de la realidad latinoamericana en el contexto mayor de una situación mundial cuyo centro nervioso se encuentra en la internacionalización de la estructura económica que la define, es un diagnóstico que se apoya o que tiene al menos su complemento necesario en la comprensión de América Latina como una región del mundo en la que Europa ha actuado e influido de manera tan definitiva que tiene que ser considerada como perteneciente al llamado ámbito cultural occidental.

El reclamo de un socialismo indoamericano no puede entonces entenderse como reivindicación de no se sabe qué origen perdido ni como regreso a una imposible autonomía provinciana. Es más bien reclamo de la afirmación de lo propio en el marco de la históricamente ineludible universalidad. Por esto no hay contradicción en la defensa de la integración solidaria en lo universal.

Y ésta es justamente su manera de escapar al populismo, sin renunciar por otro lado a incorporar lo específico como una posibilidad de innovación enriquecedora en el corazón mismo de la teoría marxista. Ilustrativo en alto grado resulta en este contexto esta afirmación. "El socialismo no es, ciertamente, una doctrina indo-americana. Pero ninguna doctrina, ningún sistema contemporáneo lo

[34] Karl Marx/Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei* en *MEW*, Tomo 4, Berlin 1972, p. 466.

es ni puede serlo. Y el socialismo, aunque haya nacido en Europa, como el capitalismo, no es tampoco específico ni particularmente europeo. Es un movimiento mundial, al cual no se sustrae ninguno de los países que se mueven dentro de la órbita de la civilización occidental. Esta civilización conduce, con una fuerza y unos medios de que ninguna civilización dispuso, a la universalidad. Indo-América, en este orden mundial, puede y debe tener individualidad y estilo; pero no una cultura ni un sino particulares."[36]

En resumen, pues, contra todo populismo e indigenismo ahistórico al estilo de Vasconcelos en *Indología*, a quien se hace alusión quizá en la última cita con lo del "sino particular"[37] – propone Mariátegui no el regreso a un estado primigenio, sino el proyecto histórico de una América Latina reorganizada por el socialismo; entendido, claro, como liberación de lo propio en lo universal. Indoamérica es, pues, programa de un socialismo realizador de una síntesis lograda entre lo particular y lo universal. Pero pasemos ahora al estudio del otro punto que nos interesa resaltar en la obra de Mariátegui.

4.3.3 *Defensa del Marxismo*, o respuesta a la pregunta: ¿Qué marxismo defendió Mariátegui?

4.3.3.1 Observación preliminar

Se habrá notado, sin duda, que en la aplicación del método marxista a la realidad latinoamericana llevada a cabo por Mariátegui están implícitos múltiples elementos que sobrepasan el nivel de significación de lo estrictamente metodológico, para remitirnos a un nivel acaso más profundo y que aquí queremos llamar el nivel de su concepción filosófica del marxismo. Para el estudio de este punto nos orientaremos, como ya dijimos, en *Defensa del marxismo.*

4.3.3.2 Mariátegui y su concepción filosófica del marxismo

Para los fines de nuestro trabajo representa *Defensa del marxismo*, libro escrito entre 1928 y 1929, una obra de importancia fundamental porque es donde Mariátegui se ocupa más explícita y

---

[35] Cfr. Karl Marx/Friedrich Engels, *Ibid.;* p. 466.
[36] José Carlos Mariátegui, *Ideología y Política*, ed. cit.; p. 248.
[37] Se recordará que, a más tardar, desde 1926 el filósofo mexicano José Vasconcelos (1882-1959) hablaba del destino particular de Iberoamérica en la fase cultural de la humanidad en el siglo XX. Cfr. José Vasconcelos, *Indología*, en *Obras Completas*, tomo II, México 1958. Y de especial interés es saber que Mariátegui escribió un comentario a esta obra de Vasconcelos. Cfr. José Carlos Mariátegui, "Indología, por José Vasconcelos", en *Obras Completas*, tomo 12, Lima 1971, pp. 78-84. Ver también: José Vasconcelos, *La raza cósmica*, México 1976; y Raúl Fornet-Betancourt, "La filosofía de José Vasconcelos. Exposición y valoración", en *Logos* 41 (1986) 27-81.

detenidamente con problemas de índole filosófica estricta en relación con el marxismo. Además, como el mismo subtítulo "Polémica Revolucionaria" indica, se trata de una obra de discusión y de polémica en la que se busca precisar posiciones y en la que Mariátegui, por consiguiente, se ve obligado a exponer su propia concepción del marxismo. Se trata de un esfuerzo de articulación explícita de su propia posición filosófica, y por eso este libro representa un lugar privilegiado para la reconstrucción sistemática del pensamiento filosófico marxista del Amauta. De ahí también que como hilo conductor de nuestro sumario estudio de esta obra escojamos una pregunta cuya respuesta nos dará justamente la concepción mariateguiana del marxismo: ¿Qué marxismo defendió Mariátegui?

El primer acceso a la respuesta a esta pregunta – respuesta que, conviene anticiparlo, será compleja porque la concepción mariateguiana del marxismo no es monolítica – hay que buscarlo, a nuestro parecer, en el libro que Mariátegui convierte en objeto principal de su polémica, a saber, el libro de Henri De Man (1885-1953) titulado *Más allá del Marxismo*. El original alemán *Zur Psychologie des Sozialismus* había aparecido en 1926.[38]

Sin entrar en detalles de la argumentación crítica ofrecida por De Man, recordemos que su sentencia a favor de un programa que vaya "más allá del marxismo" se basa esencialmente en la convicción de que el marxismo ha quedado superado en sus propios fundamentos teóricos, provenientes todos ellos de las ideas reinantes en el siglo XIX.

Según De Man este atraso científico del marxismo se nota sobre todo en los campos de la psicología y del psicoanálisis,[39] cuyos avances han refutado y desmentido muchas tesis marxistas. El marxismo, como sistema teórico, no puede integrar dichos avances científicos, pues estos le contradicen en puntos neurálgicos. Por esta razón aclara De Man que el propósito de su obra no está ni en la "revisión" ni en la "continuación" ni en la "adaptación" del marxismo, sino que lo que pretende es la verdadera "superación del marxismo."[40]

En concreto De Man entiende su propósito en el sentido de un intento por fundamentar "... una teoría que permita desplazar la concepción económico-determinista del socialismo, atribuyéndole al

---

[38] La versión francesa *Au delá du marxisme* apareció en Bruselas en 1927. La española, que se basa en la francesa, se publicó en Madrid en 1928. Ver también: J. y E. De Man, *Hendrik De Man: Gesamt-Bibliographie*, Villingen 1962.
[39] Cfr. José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*, en *Obras Completas*, tomo 5, Lima 1967, p. 21; y Hendrik De Man, *Zur Psichologie des Sozialismus*, Jena 1926, pp. 18 y sgs.
[40] Hendrik De Man, *op. cit.; p*. 4

hombre como agente psicológico reactivo el significado principal... "[41] O, como se nos dice en otro pasaje, se trata de "la presentación de un socialismo psicológicamente fundado."[42]

Pues bien, esta "superación del marxismo"[43] que, como hemos visto, se presenta como una "liquidación" del mismo, es sumamente importante para esclarecer la posición de Mariátegui. Sobre el trasfondo de este proyecto de ir "más allá del marxismo", se comprende, en efecto, que la "defensa del marxismo" mariateguiana se oriente lógicamente a demostrar la actualidad o vigencia del marxismo. Al ser atacado en su propósito, el mismo intento de Hendrik De Man nos da así la pista de que en *Defensa del marxismo* se responde desde la certeza en el carácter insuperable del marxismo. Con lo cual – dicho sea de paso – se acerca Mariátegui a la anticipación de la idea sartriana según la cual el marxismo "constituye la filosofía de nuestra época: es insuperable porque las circunstancias que lo engendraron no han sido superadas todavía."[44] Pues, así como Sartre reafirma la vitalidad del marxismo en la crisis de finales de los 50, así mismo lo había hecho Mariátegui en la crisis de finales de la década de los años 20. Para ilustrar esta comparación basta esta frase del Amauta: "La crítica marxista estudia concretamente la sociedad capitalista. Mientras el capitalismo no haya trasmontado definitivamente, el canon de Marx sigue siendo válido."[45]

Siguiendo esta primera pista tratamos de aclarar, por tanto, qué marxismo defendió Mariátegui como vigente o insuperable; o, si se prefiere, qué defendió como insuperable en el marxismo. Partamos para ello de este texto: "El empeño de quienes, como Henri De Man, condenan sumariamente al marxismo, como un simple producto del racionalismo del siglo XIX, no puede ser, pues, más precipitado y caprichoso. El materialismo histórico no es, precisamente, el materialismo metafísico o filosófico, ni es una Filosofía de la Historia, dejada atrás por el progreso científico, Marx no tenía por qué crear más que un método de interpretación histórica de la sociedad actual."[46]

De este texto lo primero que salta a la vista es naturalmente la nítida distinción que se establece entre materialismo histórico, que sería un método de interpretación, y materialismo filosófico, que representaría más bien un sistema, una visión global sobre la realidad.[47] En base a esta distinción,

---

[41] Hendrik De Man, *Ibid.;* p. 2.
[42] Hendrik De Man, *Ibid.;* p. 4.
[43] Y es significativo que la primera parte de la obra de Hendrik De Man lleve el título de "Liberarse del marxismo". Cfr. Hendrik De Man, op. cit.; p. 9.
[44] Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris 1972, p. 29.
[45] José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*, ed. cit.; p. 36.
[46] José Carlos Mariátegui, *Ibid.;* p. 36.
[47] Por razones obvias no nos detendremos en el debate con De Man, ya que nos interesa sólo la explicitación de la posición de Mariátegui. Por ello concentramos nuestro análisis de los textos a la aclaración de su concepción filosófica del marxismo. En razón de su actualidad nos permitimos sin embargo destacar un detalle del debate de

que constituye una verdadera constante en el planteamiento de Mariátegui,[48] podemos entonces establecer que la defensa mariateguiana del marxismo manifiesta una concepción del mismo, conforme a la cual el marxismo todavía vigente y vivo o, lo que vale igual, lo insuperable en él, no sería sino el instrumental metodológico para la adecuada interpretación histórica de la sociedad.

Por esta vía, es decir, separando método y teoría o filosofía de la historia en el marxismo, Mariátegui se asegura ciertamente la posibilidad de responder a la pretendida crisis de los fundamentos del marxismo con el argumento contundente de que lo que puede haber de cientificismo decimonónico en el marxismo, no es "propiamente" marxismo. Es más, la objeción de que el marxismo ha sido superado como teoría científica no llega siquiera a tocar al marxismo; pues con esa distinción entre método y teoría se asegura en el fondo la liberación de la metodología marxista de toda posible herencia teórica comprometedora. Por eso Mariátegui puede invertir los términos de la discusión y tomar la ofensiva en la polémica, declarando que es vano todo intento de reducir el marxismo a "una simple teoría científica, mientras obre en la historia como evangelio y método de un movimiento de masas."[49] Es cierto, pues, que Mariátegui gana así un fundamento relativamente fuerte para desacreditar el argumento que deduce la necesidad de superar al marxismo de la constatación del fracaso del racionalismo y positivismo decimonónicos. Como método el marxismo se mueve a un nivel distinto de esa herencia filosófica. Y por ello precisamente su contraargumento fuerte es justo el enunciado en la última cita, y que expone en otro lugar en esta fórmula más aclaratoria: "La bancarrota del positivismo y del cientificismo, como filosofía, no compromete absolutamente la posición del marxismo."[50]

Y es cierto también que por otra parte Mariátegui reconoce con esa distinción radical entre método y teoría o filosofía social, la posibilidad de introducir en el centro mismo del marxismo una apertura fundamental que aseguraría a su vez, y desde el interior mismo del marxismo, la permanente posibilidad de continuarlo, en el sentido preciso de potenciarlo y actualizarlo mediante la integración y asimilación de los nuevos avances de la filosofía y de la ciencia. Pero con ello hablamos ya, en realidad, de otro de los rasgos distintivos de la concepción mariateguiana del marxismo. Se notará, en efecto, que esta posibilidad de necesaria continuación del método marxista

---

Mariátegui con De Man. Y se trata de que Mariátegui subraya que la crítica de De Man al marxismo es, en gran parte, expresión de la decepción y la frustración a que han llevado ciertos procesos históricos de la época, ofreciendo en su análisis una serie de argumentos que guarda un gran paralelismo con la situación histórica de hoy.

[48] En los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* por ejemplo se dice: "El socialismo, conforme a las conclusiones del materialismo histórico – que conviene no confundir con el materialismo filosófico ...", ed. cit.; p. 152.

[49] José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*, ed. cit.; pp. 36-37.

[50] José Carlos Mariátegui, *Ibid.;* p. 41.

es defensa de un marxismo que se va elaborando su propia teoría por apertura asimiladora a las corrientes que en la época histórica correspondiente constituyen la expresión más lúcida de esa época. Ejemplo concreto de este marxismo teóricamente abierto a la novedad es para Mariátegui la obra de Georges Sorel (1847-1922): "Georges Sorel, tan influyente en la formación espiritual de Lenin, ilustró el movimiento revolucionario socialista – con un talento que Henri De Man seguramente no ignora, aunque en su volumen omita toda cita del autor de *Reflexiones sobre la violencia* – a la luz de la filosofía bergsoniana, continuando a Marx que, cincuenta años antes lo había ilustrado a la luz de la filosofía de Hegel, Fichte y Feuerbach."[51]

Para Mariátegui, entonces, defender el marxismo como método de interpretación es defender al mismo tiempo un marxismo teóricamente abierto hacia adelante, es decir, un marxismo que no eleva a verdad absoluta lo que ha podido ser un momento en su proceso de alumbrar teóricamente su instrumental metodológico. Y por eso mismo Sorel, a pesar de lo problemático que pueda ser su planteamiento, es un ejemplo; un marxista en el que se muestra en forma ejemplar que "el marxismo – o sus intelectuales – en su curso posterior, no ha cesado de asimilar lo más sustancial y activo de la especulación filosófica e histórica post-hegeliana o post-racionalista."[52]

Pero si todo esto es cierto, si es indudable que Mariátegui defiende ante todo la dimensión metodológica del marxismo y, por consiguiente, un marxismo fundamentalmente abierto a las novedades teóricas, no es menos cierto sin embargo que defiende al mismo tiempo un marxismo ideológicamente definido. Es decir que característico de la complejidad – que a veces, como veremos, es más bien ambigüedad – de la concepción del marxismo en Mariátegui es el rechazo decidido a interpretar la fundamental apertura teórica del marxismo como algo que pudiese

---

[51] José Carlos Mariátegui, *Ibid.;* pp. 38-39. Este es el lugar para advertir que, en la opinión de Mariátegui, Sorel es uno de los grandes pensadores del marxismo. Ya vimos que en el pasaje de los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* que citamos en la nota 31 de este capítulo, Mariátegui no vacila en poner el nombre de Sorel junto al de Marx. Esto testimonia sin duda, su alto aprecio por Sorel. La explicación es compleja, y no podemos entrar en ella. Pero sí queremos dejar anotadas dos observaciones que ayudan a comprender la estima de Mariátegui por Sorel. Lo primero sería recordar la influencia de Benedetto Croce porque, como ha comprobado Robert Paris, el juicio de Mariátegui sobre Sorel depende en gran parte de sus lecturas de Croce. Cfr. Robert Paris, "El marxismo de Mariátegui", en J. Aricó (ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México 1978, pp. 119-144. Y lo segundo sería recordar que, en los tiempos de aprendizaje de Mariátegui, la recepción de Bergson dominaba buena parte de la vida filosófica de Lima y que el bergsonismo en Perú tenía una componente de crítica social muy acentuada. Este hecho nos parece tanto más relevante cuanto que Mariátegui subraya precisamente que Sorel es quien "mejor partido sacó para el socialismo de las enseñanzas de Bergson". (*Defensa del marxismo*, ed. cit.; p. 90). Ver además: Alain Guy, "Le bergsonisme en Amerique Latine", en *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Bresilien* 1 (1963) 121-129. La influencia de estos dos momentos ayudan a explicar, a nuestro modo de ver, el alto aprecio de Mariátegui por Sorel; y serían los que le llevaron a ignorar el fuerte juicio de Lenin sobre Sorel, quien le llamó un "maestro de la confusión". Cfr. W. I. Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus*, Moscú 1947, p. 312. Y que Mariátegui conocía este texto está fuera de dudas, pues él mismo publicó el capítulo de esta obra titulado "El Kantismo criticado de derecha e izquierda" en su revista *Amauta*. Cfr. el apéndice sobre *Amauta* al final del capítulo tercero.

fomentar o dar ocasión a la inseguridad "ideológica". Ambos aspectos, definición ideológica y apertura teórica deben ser más bien elementos convergentes. Así, al menos, quiere conjugarlos Mariátegui en su concepción.

Este rasgo o aspecto de la concepción mariateguiana del marxismo sólo puede ser explicado, nos parece, si admitimos en el planteamiento de Mariátegui una cierta ambigüedad en su definición del marxismo como método; ambigüedad que radicaría en introducir sin mayor explicación ni fundamentación un elemento "ideológico" rector en el nivel formal del método. Mariátegui habla de método, sin duda; pero en su método hay una idea o, hablando con más rigor, el marxismo, entendido como materialismo histórico, es el método de una idea que es "ideológica" – y por esto usamos el término con comillas – precisamente porque es la idea revolucionaria que apunta hacia la necesidad de transformar el mundo.

En este sentido tendríamos que precisar lo anteriormente dicho explicitando ahora que Mariátegui no defiende simplemente un método, ni un marxismo vagamente abierto, sino que reclama también en el marxismo la vigencia y actualidad de una idea; una idea social y moralmente normativa. Ilustrativo a este respecto es el pasaje siguiente: "Marx está vivo en la lucha que por la realización del socialismo libran, en el mundo, innumerables muchedumbres animadas por su doctrina. La suerte de las teorías científicas o filosóficas, que él usó, superándolas y trascendiéndolas, como elementos de su trabajo teórico, no compromete en lo absoluto la validez y la vigencia de su idea. Esta es radicalmente extraña a la mudable fortuna de las ideas científicas y filosóficas que la acompañan o anteceden inmediatamente en el tiempo."[53]

Estamos, pues, en el momento en el que la búsqueda de la respuesta a la pregunta sobre qué clase de marxismo defendió Mariátegui, nos induce a concentrar nuestra atención en la otra significación de aquella frase que, por no forzar el contexto en que la citamos, consideramos sólo en su función de argumento contra la reducción del marxismo a una mera teoría científica. Nos referimos a aquella frase en la que nos decía Mariátegui que el marxismo es "evangelio y método de un movimiento de masas". Pues bien, vista en este nuevo contexto es evidente que esta frase tiene la significación de prevenir contra cualquier interpretación del marxismo en términos de un método "ideológicamente" neutral. Si es ilícita la reducción del marxismo a teoría científica, también lo es su reducción a un método formal, ayuno de todo elemento "ideológico". Lo segundo tampoco puede ser; porque –

[52] José Carlos Mariátegui, *Ibid.;* p. 38.

como dice la frase citada – el marxismo es un "evangelio", un método *de acción*. O sea que el método es "regulado" por una "idea".

Introduciendo esa "idea" reguladora en el método Mariátegui se asegura además la posibilidad de orientar o dar una guía a la fundamental apertura teórica del marxismo. Pues si como método de interpretación de la realidad el marxismo requiere su continuación y renovación por vía de la confrontación constante con los nuevos accesos teóricos a la realidad, su carácter de método de acción revolucionaria plantea igualmente la necesidad de que la apertura renovadora no pierda de vista la "idea" de la revolución como criterio último. El método es elevado así a criterio; desde él se puede y se debe discernir teóricamente. He aquí dos textos de Mariátegui que ilustran lo que queremos decir. El primero dice: "A través de Sorel, el marxismo asimila los elementos y adquisiciones sustanciales de las corrientes filosóficas posteriores a Marx. Superando las bases racionalistas y positivistas del socialismo de su época, Sorel encuentra en Bergson y los pragmatistas ideas que vigorizan el pensamiento socialista."[54] Y en el otro texto leemos: "Vitalismo, activismo, pragmatismo, relativismo, ninguna de estas corrientes filosóficas, en lo que podían aportar a la Revolución, han quedado al margen del movimiento intelectual marxista."[55]

Se ve, por tanto, que la asimilación de novedades teóricas o incluso la simple apertura hacia ellas deben cumplirse siguiendo el criterio rector que brota de la "idea" del método y que se ha especificado en ese "vigorizar" o "aportar a la Revolución".

En el marxismo metodológico defendido por Mariátegui nos encontramos, pues, con una "idea" que norma y regula la producción teórica. Es un marxismo "ideológicamente" definido por la "idea" de la revolución socialista. Y en este sentido es fuerza reconocer que su concepción del marxismo manifiesta cierta ambigüedad, ya que la correcta dirección "ideológica" atribuida por el Amauta al método no es deducible simplemente de éste y apunta así a una concepción del marxismo en la que entran en juego también momentos de teoría o filosofía social. La concepción mariateguiana del marxismo vive de esta ambivalencia o ambigüedad.

Con todo esta ambigüedad no parece anular sin embargo la separación entre método y teoría; y por ello mismo, es decir, porque se quiere mantener la separación al mismo tiempo que se la encubre un

---

[53] José Carlos Mariátegui, *Ibid.;* p. 37. Este pasaje permite establecer otro paralelismo con Sartre, quien hablará también de la "realidad del marxismo" en base justamente a "la presencia sorda, en mi horizonte, de las masas obreras, cuerpo enorme y sobrío que *vivía* el marxismo, que lo *practicaba*... ", op. cit.; p. 23. (Cursiva en el original.)
[54] José Carlos Mariátegui, *Ibid.;* pp. 16-17.
[55] José Carlos Mariátegui, *Ibid.;* p. 39.

tanto con la incorporación de un elemento ideológico rector en el método, resulta en verdad la posición mariateguiana algo ambigua.

Pero, como acabamos de señalar, esa ambigüedad requiere la afirmación de la apertura teórica incluso dentro de esa línea "ideológica" que marca el rumbo hacia donde debe ir la apertura o la búsqueda teórica. Por ello, paradójicamente, es esta ambigüedad en la concepción del marxismo como método de análisis social y como "ideología" revolucionaria la que hace posible que Mariátegui sea consecuente con su línea central de defensa de un marxismo vivo y creador al abordar la cuestión decisiva de la relación entre pensamiento creador y doctrina en el marxismo.

Es cierto que Mariátegui, al abordar esta importante cuestión, insiste en la necesidad de una doctrina clara. Y tan urgente y necesaria es para él la doctrina que no duda en postular su conveniencia incluso en la forma de una articulación dogmática de la misma. Así en la línea de su "certeza ideológica" o de la necesidad de rumbo "ideológico" definido en el método afirma: "El dogma es entendido aquí como la doctrina de un cambio histórico. Y, como tal, mientras el cambio se opera, esto es, mientras el dogma no se transforma en un archivo o en un código de una ideología del pasado, nada garantiza como el dogma la libertad creadora, la función germinal del pensamiento."[56]

Pero cierto es también que, en consecuencia lógica con su concepción del marxismo como método no hipotecado por dogmas teóricos a repetir o defender, Mariátegui relativiza al máximo la función o el valor del dogma hasta hacer de él un simple punto de orientación para la acción y/o para la actividad intelectual creadora. Y pareciera como si fuese precisamente esa innovadora "función germinal del pensamiento" la que marcara ahora la pauta. Pues Mariátegui no admite sólo – como se ve ya en la cita anteriormente aducida a favor del dogma – que el dogma puede degenerar en una codificación muerta y sin fuerza de actualidad, sino que va mucho más lejos al definir su validez, incluso en los momentos históricos cuyo cambio el dogma todavía ilumina, a partir del criterio del beneficio que puede reportar para la acción creadora del revolucionario y del intelectual. Por eso precisa su función en estos términos: "El dogma tiene la utilidad de un derrotero, de una carta geográfica: es la sola garantía de no repetir dos veces, con la ilusión de avanzar, el mismo recorrido y de no encerrarse, por mala información, en ningún impasse."[57] El dogma, pues, tal como lo entiende Mariátegui, no roba al pensamiento su dimensión de imprevisible aventura, de búsqueda

[56] José Carlos Mariátegui, *Ibid.;* p. 104.
[57] José Carlos Mariátegui, *Ibid.;* p. 105.

lanzada hacia un futuro del cual sólo se conoce su enigmática figura utópica final: "El dogma – precisa todavía más Mariátegui – no es un itinerario sino una brújula en el viaje."[58]

Esta metáfora de la "brújula" es, naturalmente, una gran ayuda para comprender cómo Mariátegui se esfuerza por obtener una fórmula que haga patente que la definición "ideológica" del marxismo nada tiene que ver con el dogmatismo cerrado; y que es, por consiguiente, perfectamente coherente con la defensa de un marxismo vivo y creador. No queremos negar con esto que la metáfora de la "brújula" es también expresión del intento mariateguiano por la elaboración de una posición de equilibrio entre los términos en tensión (método e ideología) en su concepción del marxismo. Pero creemos que su sentido profundo apunta en verdad a salvar "la función germinal del pensamiento", es decir, a liberar al pensamiento de las amarras de cualquier dogmatismo o determinismo que pudiera frenar su misión de anticipar la aurora de la verdadera sociedad humana.[59]

Para evitar cualquier posible malentendido permítasenos señalar que nuestra interpretación no obedece en absoluto a la intención de disolver la ambigüedad o la tensión interna que parece caracterizar la complejidad de la concepción mariateguiana del marxismo en tanto que concepción en la que se defiende simultáneamente la metodología del materialismo histórico a secas y la "doctrina" o la "idea" de Marx, concretizada – como hemos visto – en la figura de la revolución socialista como anticipo de la superación real del orden capitalista. Esa tensión es real. Más aún, parece atravesar toda la obra de Mariátegui. Sería, pues, absurdo pretender disolverla. Pero por ello mismo nuestro propósito, al acentuar quizá uno de los polos de esa tensión, es justamente el de impedir que se la resuelva en sentido inverso,[60] es decir, el mostrar que no hay razón alguna para deducir del reconocimiento de la necesidad del "dogma" la afirmación de que en Mariátegui, a fin de cuentas, prevalece lo dogmático sobre el impulso matinal que él quería ver como algo inherente a todo pensamiento realmente marxista.

Esa defensa de la necesidad del "dogma" para el pensamiento y la acción no implica, por otra parte, necesaria ni automáticamente una cercanía decisiva a lo que podríamos llamar el cuerpo filosófico o

---

[58] José Carlos Mariátegui, *Ibid.;* p. 105.

[59] Aquí hay que tener en cuenta además los ensayos que reunió Mariátegui en el tomo titulado *El alma matinal*, donde explicita el carácter matinal, crítico-utópico del pensamiento; y donde presenta esta función matinal del pensamiento como una cualidad fundamental del hombre nuevo. Más adelante volveremos sobre algunas de las ideas expuestas en este tomo. Para la interpretación comparativa de Mariátegui con Ernst Bloch como "pensadores de la aurora" ver el estudio de Beat Dietschy, "Die Inkorporation der Häresie ins Dogma. José Carlos Mariátegui und Ernst Bloch", en *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 11 (1987) 24-39.

[60] Como ejemplo de intentos semejantes se pueden citar las interpretaciones hechas desde la ortodoxia del marxismo-leninismo, tales como: Jorge del Prado, *Mariátegui y su obra*, Lima 1946; y A. Dessau/M. Kossok/M.

científico de un sistema homogéneo y autoreferencial, cuya afirmación llevaría a su vez a la práctica de la exclusión y liquidación de lo heterogéneo. La defensa del "dogma" significa más bien hacer del "dogma" una señal indicativa en el proceso de investigación de un movimiento dialéctico que en su curso histórico invierte la práctica de excluir lo heterogéneo, lo otro, precisamente porque va descubriendo que la integración de lo diferente, de las novedades heterogéneas, es vital para el desarrollo del "dogma". En este sentido advierte Mariátegui que "la herejía es indispensable para comprobar la salud del dogma."[61] El "dogma" necesita, por tanto, de la herejía; pero, al mismo tiempo, la herejía necesita del dogma en el sentido de la orientación indicadora que impide que se convierta en aporte estéril. Y por ello complementa Mariátegui la advertencia anterior con ésta otra en la que se explica la necesidad de que la herejía se incorpore en el "dogma".[62]

Resumiendo podemos decir que, en último análisis, la ambivalencia inherente a la concepción mariateguiana del marxismo se explica por el hecho de que el Amauta apuesta por un marxismo que se entiende como resultado del juego dialéctico entre libertad y tradición.

Y característico de la peculiar posición de Mariátegui es, por otro lado, que, incluso en el marco de esa dialéctica de mutua interferencia entre el "dogma" y la "herejía", su legitimación de la necesidad del dogma no apunta jamás a la justificación de una aceptación ciega de las implicaciones filosóficas de la ortodoxia marxista-leninista que definía en su tiempo la forma del "dogma" marxista. En realidad sucede lo contrario. Esta es, en efecto, otra de las facetas paradójicas en la concepción mariateguiana del marxismo: allí donde parece que debe afirmar elementos de la filosofía social marxista y enlazar así con la tradición y continuación ortodoxas de la misma, es justo donde más se aleja y aparte de ella, al menos en la configuración que le diera la línea leninista de la Tercera Internacional.

Para comprender este desarrollo "ideológico" algo paradójico en la concepción de Mariátegui es imprescindible, sin embargo, recordar que su defensa del marxismo se lleva a cabo en el contexto de la fuerte reacción escéptica y nihilista que siguió a la crisis del positivismo y del racionalismo, provocada por la primera gran guerra europea. Sobre el trasfondo de este contexto, que fue decisivo a nuestro modo de ver en la formación ideológica de Mariátegui,[63] se entiende entonces que

---

Zeuske, "José Carlos Mariátegui-Lehrer und Organisator der peruanischen Arbeiterklasse", en *Asien-Afrika-Lateinamerika* 6 (1974) 871-879.

[61] José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*, ed. cit.; p. 16

[62] Cfr. José Carlos Mariátegui, *Ibid.;* p. 104.

[63] Los ensayos recopilados en el tomo *El alma matinal* muestran muy claramente la significación que tuvo para Mariátegui la situación espiritual de su época. Y, evidentemente, *Defensa del marxismo*, también es un testimonio de la importancia de este hecho.

Mariátegui sintiese como una urgencia impostergable la defensa de un marxismo que fuese capaz no sólo de ofrecer un método de análisis, sino de dar también, y quizá principalmente, una respuesta ante la amenazante desorientación nihilista. Por esto no es nada casual que uno de los más graves reproches que hace Mariátegui a De Man sea precisamente el de haber escrito un libro "derrotista y negativo,"[64] refiriéndose precisamente a los pasajes en que De Man reflexiona sobre las heridas y decepciones de la guerra.[65]

Mariátegui, quien ya desde antes de su estancia en Europa (1919-1923) era un apasionado seguidor de la vida cultural europea, vió con clarividencia ejemplar el peligro mortal que comportaba el nihilismo para el movimiento del socialismo revolucionario. Pues entendía que la profunda herida que había dejado la guerra en Europa no era de simple naturaleza económica: "La guerra mundial no ha modificado ni fracturado únicamente la economía y la política de Occidente. Ha modificado o fracturado, también su mentalidad y su espíritu. Las consecuencias económicas, definidas y precisadas por John Maynard Keynes, no son más evidentes ni sensibles que las consecuencias espirituales y psicológicas."[66]

Este diagnóstico nos enseña que Mariátegui entendía su tiempo como la época en la que se asistía a la confrontación de dos concepciones de la vida. De una parte estaría aquella concepción de la vida que, capitulando ante el desastre de la guerra, reproduce "el pesimismo de la realidad";[67] y, de otra, encontraríamos aquella que, afirmando todavía la posibilidad de construir un mundo nuevo, se inspira y alienta en "el optimismo del ideal"[68] y/o "el optimismo de la acción."[69] Para Mariátegui, por tanto, su tiempo vivía escindido por la contradicción entre nihilismo y espíritu revolucionario. Pero debe notarse que Mariátegui comprende dicha contradicción en un sentido histórico, esto es, como la expresión cultural en la que se refleja la diferencia fundamental entre la praxis y la mentalidad de la burguesía y las del proletariado.[70]

---

[64] José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*, ed. cit.; p. 18.
[65] Cfr. Hendrik De Man, *op. cit.;* pp. 1 y sgs.
[66] José Carlos Mariátegui, *El alma matinal*, en *Obras Completas*, tomo 3, Lima 1979, p. 17.
[67] José Carlos Mariátegui, *Ibid.;* p. 34.
[68] José Carlos Mariátegui, *Ibid.;* p. 34
[69] José Carlos Mariátegui, "Indología, por José Vasconcelos", ed. cit.; p. 82.
[70] Cfr. José Carlos Mariátegui, *El alma matinal*, ed. cit.; p. 27. Interesante es observar que en su crítica a la concepción de la burguesía de su época Mariátegui recurre también a Ortega y Gasset. Este recurso, que de suyo puede extrañar, se explica a nuestro modo de ver por el mismo contexto cultural latinoamericano donde se mueve Mariátegui; pues, como se sabe, Ortega ejercía gran influencia en América Latina por esta época; y precisamente su ensayo sobre el ocaso del espíritu revolucionario en Europa encontraba un gran eco entre los intelectuales latinoamericanos de estos años. Este ensayo se publicó en 1923 con el título: *El tema de nuestro tiempo*, y con un apéndice de dos estudios cuyos títulos son de por sí altamente ilustradores: "El ocaso de las revoluciones" y "Epílogo sobre el alma desilusionada". Cfr. José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras Completas*, tomo 3, Madrid 1983. Mariátegui cita explícitamente los dos estudios del apéndice. Cfr. José Carlos Mariátegui, *El alma matinal*, ed. cit.; pp. 27 y 34. Sobre la recepción de Ortega en América Latina puede ver: Julio de Zan, "La

Y de ahí viene, a nuestro parecer, su constante interés por encontrar una "brújula" para el pensamiento y la acción del hombre de su época. O sea que, según nuestra interpretación, la afirmación del "dogma" no se debería tanto al deseo de defender "un" dogma, sea cual fuese, como a la urgencia de demostrar contra las tendencias nihilistas que "el pensamiento tiene una necesidad estricta de rumbo y de objeto".[71] La necesidad de combatir el nihilismo lo abre así a la necesidad del "dogma".

De esta suerte tenemos entonces que el combate contra el nihilismo nos brinda un elemento más para comprender la ambigüedad en la que se mueve Mariátegui en su defensa del marxismo. Es evidente que, en ese contexto, necesitaba, además del método, la "idea" que orientase al pensamiento. Pues se necesitaba un momento "ideológico" que le marcase el rumbo al pensamiento en la dirección de una transformación más justa, libre y solidaria del mundo.

Y ya hemos visto cómo el Amauta se apropia y defiende en ese sentido la "doctrina", la "idea" de Marx. Pero ahora tenemos que precisar y añadir que Mariátegui , ante el desafío del nihilismo, busca una fundamentación filosófica sólida de esa "idea" marxista, y por cierto fuera de la tradición marxista reconocida como ortodoxa. Lo cual pone de manifiesto que Mariátegui, a pesar de haber introducido la "idea" en el método, sigue considerando al marxismo esencialmente como un instrumental metodológico;[72] y que la "idea" de Marx que anima o define "ideológicamente" a ese método tiene que ser complementada con una teoría filosófica que la funde, la recoja y la actualice. Este es el punto donde la complejidad de la concepción mariateguiana del marxismo alcanza su mayor grado de ambigüedad. Pues ahora, ante el desafío del nihilismo, no basta, según Mariátegui con introducir una idea reguladora en lo metodológico, sino que hay que elaborar toda una visión filosófica que sea capaz de dar cuenta del sentido de la empresa revolucionaria, es decir, del sentido de la historia humana. Y esta ambigüedad se complica todavía más si atendemos a lo que – como veremos a continuación – se está pidiendo realmente con ello, a saber, el apuntalamiento definitivo

---

presencia de Ortega y Gasset en Argentina y en América", en Antonio Heredia (ed.), *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca 1983, pp. 115-126; y José Luis Gómez-Martínez, "La presencia de Ortega y Gasset en el pensamiento mexicano", en Antonio Heredia (ed.), *op. cit.;* pp. 127-146; y *Pensamiento de la liberación. Proyección de Ortega en Iberoamérica*, Madrid 1995.

[71] José Carlos Mariátegui, *Ibid.;* p. 105.

[72] Para fundamentar nuestra interpretación podemos aducir, además de los pasajes ya citados, otro texto que nos parece especialmente importante porque proviene del mensaje enviado por Mariátegui al segundo congreso obrero de Lima, es decir, de un escrito cuya ocasión podría hacer esperar que Mariátegui acentuase el carácter "ideológico" del marxismo. Pero Mariátegui escribe ahí lo siguiente: "El marxismo, del cual todos hablan pero muy pocos conocen y, sobre todo, comprenden, es un método fundamentalmente dialéctico. Esto es, un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos. No es, como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios de

de lo ideológico mediante su enraizamiento en lo mítico. La "idea" debe devenir "mito". O sea que esa ambigüedad se complica porque no lleva a enlazar con la filosofía social de la tradición ortodoxa del marxismo, sino que implica más bien un distanciamiento de ella, al postular la necesidad de integrar perspectivas que se mueven fuera de la órbita marxista reconocida.

La pregunta que aquí se plantea, es naturalmente, la de saber si Mariátegui no enlaza con esa tradición ortodoxa porque la ignora o porque, conociéndola, la juzga inadecuada para dar una respuesta satisfactoria al desafío del nihilismo. Aunque tanto el planteamiento como el tratamiento de esta cuestión no permiten excluir un margen conjetural que hace prácticamente imposible decidirla en forma definitiva,[73] queremos sin embargo arriesgar la opinión de que Mariátegui se distancia conscientemente del marxismo llamado ortodoxo y que rechaza la aceptación de su construcción filosófica global por lo que en ella hay de racionalismo y de positivismo cientificista. Lo que equivale a decir que Mariátegui rechaza la ortodoxia marxista no porque ignore su filosofía,[74]sino porque considera que con su herencia racionalista arroja un déficit metafísico que la hace inapta para elaborar una respuesta que esté a la altura de la experiencia nihilista. Pero volvamos a nuestro punto.

Es significativo, en efecto, que Mariátegui – como hemos visto ya en algunas de las citas aducidas para documentar su concepción de un marxismo abierto a lo nuevo – considere que corrientes filosóficas como el vitalismo y, en concreto, el bergsonismo pueden enriquecer el marxismo o, más exactamente, revigorizar la "idea" revolucionaria de Marx al permitir replantearla – como Sorel, por ejemplo –desde una base que supere "el historicismo más chato y el evolucionismo más pávido"[75] con que se había conformado a nivel filosófico cierto marxismo.

Y esto es significativo en un doble sentido. Primero, porque comprueba que Mariátegui des-centra "ideológicamente" al marxismo rompiendo con la tradición que lo ha continuado por la vía

---

consecuencias rígidas iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales". *Ideología y Política*, ed. cit.; pp. 111-112.

[73] Sobre este punto pueden consultarse los trabajos de: Emilio Choy, y otros, *Lenin y Mariátegui*, Lima 1970; Jorge Falcon, *Mariátegui: Marx-Marxismo. El productor y su producto*, Lima 1983; Hugo Neira (ed.), *José Carlos Mariátegui en sus textos*, Lima 1973; Estuardo Nuñez, *La experiencia europea de José Carlos Mariátegui y otros ensayos*, Lima 1978; Robert Paris, *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, México 1981, Anibal Quijano, *Reencuentro y debate. Una introducción a Mariátegui*, Lima 1981; Guillermo Rouillón, *Bio-Bibliografía de José Carlos Mariátegui*, Lima 1963; Harry E. Vanden, *Mariátegui: Influencias en su formación ideológica*, Lima 1975. (Este libro ofrece un listado completo de los libros de la biblioteca privada de Mariátegui, pp. 103-144; y donde consta que Mariátegui tenía obras de Marx, Engels, Lenin, Kautsky, Trotzky y Bucharin entre otros).

[74] Señalemos que, junto a los autores clásicos del marxismo (Marx, Engels, Lenin), Mariátegui cita a N. Bucharin, K. Kautsky, P. Lafargue, R. Luxemburg, G. Plechanow, L. Trotzky, y muchos otros. Sobre el influjo importante ejercido por autores italianos ver la nota que ofrecemos al final del presente capítulo.

[75] José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*, ed. cit.; p. 17.

cientificista. Y segundo, porque concretiza esa ruptura en cuanto que se ve que está orientada a la superación de la penuria metafísica, mítica o incluso religiosa comprobada como un imperdonable déficit en esa tradición marxista continuadora del espíritu racionalista del siglo XIX.[76]

El recurso al vitalismo, a Bergson, etc.; nos indica por tanto que Mariátegui busca, ante el desafío nihilista, enriquecer el marxismo con una dimensión de sentido que él no encuentra en la tradición marxista ortodoxa, pero cuya incorporación al marxismo le parece imprescindible para asegurar su función revolucionaria en la historia. Esa dimensión es la dimensión metafísica, mítica, religiosa; que recoge y potencia lo "ideológico" al integrarlo en un contexto de sentido no deducible de la simple dialéctica racional que pueda comprobarse en el curso de la historia.

La conversión de la "idea" marxista ("ideológico"-práctica) de la revolución socialista en "mito" – conviene insistir en ello – no es por tanto anulación de los aspectos fundamentales "ideológicos" que con esa "idea" se incorporan al método marxista, tales como la conciencia de clase o la dialéctica de la lucha de clases como verdadero motor de la historia, sino que apunta por el contrario a su fundamentación y necesaria complementación a través de una teoría capaz de dar cuenta del verdadero e irreductible móvil de la acción revolucionaria en el mundo. Y se trata, en último análisis de una creencia de naturaleza metafísica o religiosa. Y ésta es precisamente la teoría que Mariátegui encuentra en la obra de Sorel quien, complementando a Marx con Bergson, con su "teoría de los mitos revolucionarios, que aplica al movimiento socialista la experiencia de los movimientos religiosos, establece las bases de una filosofía de la revolución profundamente impregnada de realismo psicológico y sociológico".[77]

Siguiendo a Sorel, Mariátegui interpreta entonces la "idea" de la revolución socialista en el sentido de un mito. Con esta interpretación – como ya se ha dicho – la "idea" sufre una inversión; pero se

[76] Hay que señalar que Mariátegui no suele documentar con nombres esa tradición ortodoxa del marxismo que caracteriza como cientificista y positivista. Del contexto de sus reflexiones se puede deducir no obstante que empalmaba esa tradición, en lo esencial, con los nombres de Engels y de Kautsky. Y acaso sea ésta la razón por la que Mariátegui no cita el nombre de Engels cuando trata de explicar la línea creadora y abierta del tipo de marxismo defendido por él. Así, por ejemplo, habla de Marx y Sorel, en sus *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*; y luego de "Marx, Sorel y Lenin", en su *Defensa del marxismo*. Y en el "Editorial" para *Amauta* vuelve a dar los nombres de Marx, Sorel y Lenin como nombres de los hombres que hacen historia. Cfr. José Carlos Mariátegui, *Amauta* 17 (1928) 3-5. Por otra parte no se puede desconocer que los interlocutores de la crítica mariateguiana al marxismo "ortodoxo" evolucionista – como muestran, entre otros aspectos, sus referencias críticas a Kautsky – no son otros que los socialistas de la Segunda Internacional. Cfr. José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*, ed. cit.; pp. 95 y 97. Que Mariátegui viese en Kautsky un ejemplo representativo de lo que él entendía por marxismo "ortodoxo", se explica probablemente por su lectura del libro de Hendrik De Man. Cfr. Hendrik De Man, *op. cit.;* pp. 137, 148 y 320, donde Kautsky es presentado como un ejemplo típico del caso de que no sólo el llamado marxismo vulgar sucumbió ante el "error racionalista".
[77] José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*, ed. cit.; p. 17.

trata de una inversión por la que la "idea" gana una mayor cualificación en su significación de base o motivación para la acción del hombre en la historia. Sucede, en efecto, que esa inversión es equivalente a la liberación de la "idea" de los dominios estrictos y, por lo mismo, también estrechos de la razón (racionalista). Convertir la "idea" en mito es, pues, transportarla a un nivel que para Mariátegui, es más fundamental y originario que el de la razón (racionalista), a saber, el nivel de las convicciones personales afincadas en una creencia metafísica o religiosa; o, si se prefiere, el nivel de la voluntad esperanzada por la fe. Así puede afirmar Mariátegui: "Pero el hombre, como la filosofía lo define, es un animal metafísico. No se vive fecundamente sin una concepción metafísica de la vida. El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico. La historia la hacen los hombre poseídos e iluminados por una creencia superior... "[78]

De esta suerte la inversión de la "idea" en mito asegura la vinculación de la revolución socialista a la voluntad; pues con Sorel entiende Mariátegui que los mitos "no son descripciones de cosas, sino expresiones de voluntades".[79] De donde se sigue lógicamente que Mariátegui tenga que poner el acento en la raíz voluntarista del acto revolucionario: "...cada palabra, cada acto del marxismo tiene un acento de fe, de voluntad, de convicción heroica y creadora, cuyo impulso sería absurdo buscar en un mediocre y pasivo sentimiento determinista."[80]

---

[78] José Carlos Mariátegui, *El alma matinal*, ed. cit.; p. 24.
[79] Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, Paris 1972, p. 38.
[80] José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*, ed. cit.; p. 58. La acentuación del momento emocional en el proceso revolucionario, que Mariátegui articulaba en un cierto voluntarismo, ha servido de base frecuentemente para comparar su posición con la del joven Gramsci. Así lo hacen, por ejemplo, Michael Löwy (*El marxismo en América Latina. Antología*, ed. cit.; p. 21); Antonio Melis (*op. cit.; p*p. 10 y 13); Robert Paris ("El marxismo de Mariátegui", ed. cit.; p. 140 y sgs.; y "Mariátegui y Gramsci", en *Socialismo y Participación* 23 (1983) 31-54); y Gabriel Vargas Lozano ("Gramsci y América Latina", en *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 19 (1991) 99-103).La comparación se suele fundamentar aduciendo pasajes de los escritos políticos de Gramsci del período juvenil de 1916-1919 como el siguiente: "La "nueva generación" ha adaptado la doctrina de Marx de forma que el *determinismo* es substituido por el *voluntarismo*". A. Gramsci, *Scritti Politici*, tomo 1, Roma 1973, p. 144. (Cursiva en el original.). Por otra parte la comparación entre Mariátegui y Gramsci se ha visto fortalecida por la circunstancia de que durante su estancia en Italia (1919-1922) Mariátegui mantuvo estrechas relaciones con el grupo de la revista *L'Ordine Nuovo* que tenía en Gramsci uno de sus editores. Además en 1921 estuvo Mariátegui en Livorno participando en el congreso donde – por influencia de Gramsci, entre otros – se funda el Partido Comunista de Italia. Según Melis (cfr. *op. cit.; p.* 10) y Quijano (cfr. *op. cit.; p.* XXXII) Mariátegui y Gramsci se conocieron personalmente en este congreso. Para Robert Paris (cfr. "Mariátegui y Gramsci", ed. cit.; p. 40) esta suposición carece de toda base. Y cierto es el hecho de que hasta hoy no se ha podido encontrar ninguna fuente que documente ese supuesto encuentro personal entre Mariátegui y Gramsci. Así confirma Sheldon B. Liss: "Durante mi estancia en el Instituto de Estudios Gramsci en Roma no descubrí ningún lazo personal entre los dos pensadores, ni en libros ni en la correspondencia"; *Marxist Thought in Latin America*, Berkeley/Los Angeles/London 1984, p. 132. Es cierto que Mariátegui menciona a Gramsci, pero lo hace de manera sumamente vaga como un miembro más del grupo intelectual de la revista *L'Ordine Nuovo*. Cfr. José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*, ed. cit.; p. 94; y *El alma matinal*, ed. cit.; pp. 139 y 156. Por eso pensamos que las coincidencias entre Mariátegui y el joven Gramsci se explican mejor no en base al hipotético encuentro e intercambio personal sino en razón del ambiente cultural de

Es cierto que este voluntarismo en el que Mariátegui hace descansar ahora la acción revolucionaria, no puede entenderse en un sentido ahistórico; ya que con él no se pretende afirmar que la revolución socialista sea pura invención de un acto de voluntad. Mariátegui, dijimos, no quería anular sino complementar los elementos "ideológicos" del materialismo histórico de Marx. El propósito de la complementación queda claramente reafirmado en esta cita: "El carácter voluntarista del socialismo no es, en verdad, menos evidente... que su fondo determinista".[81] Y también en esta otra: "A la revolución no se llega solamente por el frío camino conceptual... "[82] Su voluntarismo entonces no está pensado como alternativa a la concepción del materialismo histórico que lee la posibilidad de la revolución proletaria en las leyes del mismo desarrollo social. Es más, su voluntarismo requiere un sólido apego a la situación histórica; pues, en cuanto voluntad de revolución social, se trata de una voluntad que encuentra en el contexto histórico la condición de su realización. Materialismo y voluntarismo componen una unidad: "Y nunca nos sentimos más rabiosa y eficaz y religiosamente idealistas que al acentar bien la idea y los pies en la materia".[83]

Con todo, sin embargo, no se puede negar que con ese acento voluntarista Mariátegui introduce en el materialismo histórico un elemento que éste último no puede asimilar sin sufrir una fuerte mutación. Su asimilación significaría nada menos que la aceptación de un principio subjetivo como factor coexplicativo del acontecimiento de la revolución socialista; porque si ésta es una posibilidad que brinda la misma dinámica dialéctica de la historia, su realización concreta es impensable sin la decisión voluntarista de una subjetividad heroica que se levanta contra el curso histórico existente, inspirada por la fuerza religiosa de una creencia profunda.

Y nada de extraño tiene que Mariátegui, defendiendo el marxismo en un momento afectado por la creciente amenaza del nihilismo, apure esa mutación del marxismo acentuando el factor voluntarista de la opción socialista; el factor justamente que, como ya se apuntó, no era "menos evidente, aunque sí menos entendido por la crítica, que su fondo determinista."

Es fácil de entrever, sin embargo, que el marxismo voluntarista de Mariátegui , entendido precisamente como respuesta al nihilismo remite más a la experiencia metafísica o religiosa, que a la experiencia histórica. Pero expliquémonos. Para ello tomemos como orientación este otro reproche que lanza Mariátegui contra el autor de *Más allá del marxismo*: "De Man ignora y elude la

---

Italia que ambos vivieron, compartiendo, entre otros elementos, la influencia del bersognismo y del sorelismo. En la notal al final de este capítulo ofreceremos otros detalles sobre este punto.

[81] José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*, ed. cit.; p. 58.

[82] José Carlos Mariátegui, *La escena contemporánea*, en *Obras Completas*, tomo 1, Lima 1967, p. 169.

[83] José Carlos Mariátegui, *Ideología y Política*, ed. cit.; p. 250.

emoción, el *pathos* revolucionario".[84] A la luz del presente contexto argumentativo se ve claro que Mariátegui quiere hacer valer con este reproche justo lo que según él debe ser considerado como una condición previa de toda acción histórica: la afectiva – y por ello históricamente efectiva – relación del hombre a una creencia; su capacidad – que, para Mariátegui, es más bien necesidad – de abrirse a una fe que lo convierta en un agente del cambio histórico. El pathos, como participación y comunión emocional con el "mito" de la revolución es, pues, lo que hace del hombre un sujeto histórico capaz de promover la transformación del mundo.[85]

Por esto el voluntarismo de Mariátegui en *Defensa del marxismo* tiene que ser visto en la línea de aquella confesión de 1925 en la que se declaraba: "La inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios: ¡Qué incomprensión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual."[86] O sea que factor o "carácter voluntarista" es el término con el que Mariátegui – acaso no muy felizmente – quiere poner de relieve la función religiosa y metafísica que tiene que asumir el marxismo en un mundo desorientado por la crisis del racionalismo. Y función religiosa quiere decir en este contexto dado, ofrecer un credo que sabe llenar sin desventajas ni pérdidas el vacío espiritual producido por el descrédito de las antiguas religiones bajo el impacto de la ciencia, al mismo tiempo que recompensa al hombre por el defraude sufrido en su apuesta por una razón que "se ha encargado de demostrar a los hombres que ella no les basta".[87] Ese credo, ya lo sabemos, es, según Mariátegui, la revolución socialista; el mito que condensa las convicciones y aspiraciones más profundas de los pobres y que da una dimensión religiosa a la emoción revolucionaria porque es anuncio de que "los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra."[88]

---

[84] José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*, ed. cit.; p. 19; el subrayado es del original.
[85] Cfr. José Carlos Mariátegui, *El alma matinal*, ed. cit.; pp. 21 y sgs., *La escena contemporánea*, ed. cit.; p. 170; y los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed. cit.; p. 30, donde escribe: "No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista".
[86] José Carlos Mariátegui, *El alma matinal*, ed. cit.; p. 27.
[87] José Carlos Mariátegui, *Ibid.;* p. 23. La crítica de Mariátegui a la razón, que apunta sobre todo a criticar la razón *racionalista*, no se apoya únicamente en Bergson. Igualmente decisiva nos parece la influencia de Miguel de Unamuno cuyas dos obras fundamentales (*Del Sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del cristianismo*) Mariátegui estudió y citó con frecuencia en apoyo de sus propias ideas. Cfr. José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*, ed. cit.; pp. 48 y 56; *El alma matinal*, ed. cit.; p. 14; *Temas de nuestra América*, ed. cit.; pp. 28 y 112. Debe recordarse además que Unamuno estaba en contacto regular con *Amauta*, que publicó algunos trabajos breves y cartas del filósofo español así como estudios sobre él. Cfr. Alberto Tauro, *op. cit.; p*p. 26, 32, 43, 47, 60, 82, 150-151, y 153. De estos textos merece, con seguridad, mención especial el comentario de Mariátegui sobre *La agonía del cristianismo*, donde termina con la frase famosa de que "Marx está más cerca de Cristo que el Doctor de Aquino"; *Amauta* 1 (1926) 35-36.
[88] José Carlos Mariátegui, *Ibid.;* p. 27.

El mito de la revolución social es la experiencia de la recuperación de lo divino para lo humano; y marca así el horizonte en cuyo dominio cabe esperar como real la satisfacción "de toda la necesidad de infinito que hay en el hombre."[89]

Defendiendo un marxismo que es ante todo depositario de ese mito en el que religión y metafísica se incorporan como potencial energético de desarrollo perfeccionador de lo humano, quiere pues Mariátegui afirmar la posibilidad de un marxismo que – por comportar precisamente un "carácter religioso, místico, metafísico"[90] – pueda hacer de su materialismo histórico la base fecunda para compendiar "todas las posibilidades de ascensión moral, espiritual y filosófica de nuestra época."[91]

Recapitulando podemos decir que la exposición hecha sobre la concepción mariateguiana del marxismo, aunque puntual, evidencia con claridad suficiente que Mariátegui es defensor de un marxismo antideterminista; y afirmador, por tanto, de la imprevisible novedad que siempre puede originar el ímpetu creador de ese factor subjetivo que se llama libertad humana. Los rasgos mencionados, tanto en lo concerniente a la aplicación del método marxista a la realidad latinoamericana como a la concepción propiamente filosófica del marxismo, esclarecen además que Mariátegui defendió un marxismo herético en relación a la codificación ortodoxa representada por la línea del Komintern.

Por eso, pues, pensamos que nuestra exposición nos permite concluir, con cierto derecho y fundamento, que el primer marxista latinoamericano es un hereje. El primer intento de naturalizar o de inculturar y contextualizar el marxismo en América Latina desemboca en una herejía que más que incorporarse en el dogma – como quería en realidad Mariátegui –, lo que hace es leer el dogma en función de su propio desarrollo herético, operando de esta suerte una profunda mutación en el contenido mismo del dogma; una mutación por la que el dogma, sin embargo, es enriquecido con una perspectiva inédita e imprevisible desde su viejo contenido.

Así, si decíamos al comienzo de nuestro encuentro con Mariátegui que con él se fundaba el marxismo en América Latina en el sentido estricto de que con él se inicia lo que se podría llamar un marxismo *latinoamericano*, ahora hemos de añadir complementariamente que ese marxismo latinoamericano, precisamente porque – a diferencia del intento inicial de Haya de la Torre – quiere seguir siendo marxismo en y a pesar de su peculiaridad, es un reclamo constante del derecho a la

[89] José Carlos Mariátegui, *Ibid.;* p. 23.
[90] José Carlos Mariátegui, *Ibid.;* p. 28.
[91] José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*. ed. cit.; pp. 85-86.

herejía como expresión de la libertad creadora. El programa propuesto por Mariátegui constituye, pues, un llamado al ejercicio de "la función matinal del pensamiento" en el marxismo, aún cuando su precio sea la herejía.

4.4 La discusión en torno a Mariátegui

Como era de esperar, ya lo señalábamos en el capítulo tercero, la polémica en torno a este atrevido programa de renovación del marxismo no tardó en plantearse. Se puede decir, en efecto, que ya a las pocas semanas de la muerte de Mariátegui, acontecida en Lima el 16 de abril de 1930, se plantea el debate en torno a su obra con la publicación de un número homenaje de *Claridad*, de Buenos Aires, en el que se recogen, entre otros, estudios críticos de Manuel A. Seoane ("Contraluces de Mariátegui") y de Luis E. Heysen ("Mariátegui, bolchevique d'annunziano").[92] Estos estudios, que son de la pluma de dos miembros del APRA y antiguos compañeros de Mariátegui, presenta al Amauta como un romántico europeo imbuido del socialismo marxista. Con ello marcan el inicio de un largo y, en parte, estéril debate sobre el marxismo o no marxismo de Mariátegui, que se irá configurando además como una polémica partidista que no quiere ver más alternativa que la de "aprista populista" o "marxista-leninista" para caracterizar la obra de Mariátegui.

Estos, y no otros, serán justamente los términos en debate en el momento álgido de esta polémica que tiene lugar entre 1934 y 1935 entre teóricos apristas y comunistas. Sus documentos principales – que ofrecemos aquí, rompiendo de nuevo la cronología, a causa de la unidad temática – se publican nuevamente en *Claridad*, de Buenos Aires, y son los siguientes: Carlos Manuel Cox, "Reflexiones sobre José Carlos Mariátegui" (*Claridad* julio de 1934); Juan Vargas, "En defensa de José Carlos Mariátegui, marxista" (*Claridad*, agosto de 1934); Carlos Manuel Cox "Aprismo y marxismo en la obra de Mariátegui" (*Claridad*, febrero-marzo de 1935); y Juan Vargas, *Aprismo o marxismo* (folleto de *Claridad*, sin fecha).[93] El estudio de estos trabajos permite ver sin embargo que esta polémica fue poco productiva o constructiva, al menos en lo que se refiere a su aporte a una mayor profundización en el pensamiento filosófico de Mariátegui. Cada posición recurre a lo que, en su visión, es lo evidente en Mariátegui, y lo analizan siempre desde un ángulo prioritariamente político-partidista. Así, por ejemplo, el aprista Cox recurre a los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* para "demostrar" que Mariátegui defiende – como el APRA –

---

[92] Ambos artículos han sido reeditados en Jorge Abelardo Ramos (ed.), *El marxismo latinoamericano de Mariátegui*, Buenos Aires 1973.

la superación indoamericana del marxismo; es decir, que sería aprista.[94] Y, por su parte, el marxista Vargas destaca el carácter marxista-leninista evidente de la teoría antiimperialista de Mariátegui.[95]

Casi una década más tarde vuelve a despertarse esta polémica en la revista marxista cubana *Dialéctica* con un artículo de V. Miroshevski titulado "El populismo en el Perú" en el que Mariátegui era presentado como un populista romántico y nacionalista, que reproduciría en Perú las posiciones del populismo ruso (*Dialéctica*, mayo-junio de 1942); y al que siguió una respuesta de Jorge del Prado con el inequívoco título de "Mariátegui marxista-leninista" (*Dialéctica*, julio-agosto de 1943); y al que se unirá todavía otro estudio de Moisés Arroyo Posadas "A propósito del artículo 'El populismo en el Perú', de V. Miroshevski" (*Dialéctica*, enero de 1946).[96]

4.5 Nota sobre las fuentes italianas del marxismo de Mariátegui

No queremos cerrar este apartado dedicado a Mariátegui sin recordar al menos que su obra nos abre una pista nueva, y muy prometedora, para el estudio de la recepción filosófica del marxismo en América Latina, a saber, la influencia de autores italianos; una pista ésta que sólo a partir de los años 60 se empieza a investigar de manera seria y sistemática con la recepción de Gramsci.

El lector avisado ha notado ya la influencia francesa en Mariátegui: las claras referencias al grupo "Clarté", a Romain Rolland, Henri Barbusse, su identificación con las ideas centrales de Sorel, su recurso a Bergson, etc.; lo testifican.

Pero mayor sea acaso el influjo de Italia en su obra. Ya tuvimos oportunidad de indicar la importancia de sus relaciones con el grupo de la revista *L'ordine Nuovo*. Y ahora debemos añadir la decisiva influencia de la recepción del marxismo en el neohegelianismo y actualismo historicista italiano, que Mariátegui tuvo oportunidad de seguir de cerca durante su estancia en Italia. Fuentes importantes en el marxismo mariateguiano y, a través de éste, en la recepción de las ideas filosóficos marxistas en toda América Latina, son, en efecto, Benedetto Croce (1866-1952), cuya obra *Materialismo Storico ed economia marxistica* de 1900, se convirtió en un punto de referencia

---

[93] Todos estos estudios están reeditados en José Aricó (ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, ed. cit.; pp. XXIV y sgs.
[94] Cfr. Carlos Manuel Cox, "Reflexiones sobre José Carlos Mariátegui", ed. cit.; pp. 3 y sgs.
[95] Cfr. Juan Vargas, "En defensa de José Carlos Mariátegui, marxista", ed. cit.; pp. 9 y sgs.
[96] Todos estos estudios se reproducen en la obra, antes citada, editada por José Aricó, que es donde los hemos consultado.

teórico esencial para Mariátegui; y Giovanni Gentile (1875-1944), con su *La Filosofia di Marx*, de 1899; pero también otros autores como Piero Gobetti (1897-1926), de quién Mariátegui llegó a afirmar que era "uno de los espíritus con quienes siento más amorosa asonancia"[97] y Achille Loria (1857-1943), cuyas obras, entre ellas *Karl Marx e la sua dottrina*, 1924, tuvieron amplia circulación en medios latinoamericanos, mereciendo de Mariátegui, sin embargo, este crítico juicio: "Una buena parte de los falaces y simplistas conceptos, en circulación todavía en Latino-América, sobre el materialismo histórico, se debe, verbigracia, a las obras del señor Aquiles Loria."[98] Y por último habría que citar al estudioso marxista Antonio Labriola (1843-1904), a quien Mariátegui conoció y apreció a través de Croce.[99]

Mas esta pista para el estudio de la recepción de las ideas marxistas en América Latina no puede ser seguida en este trabajo. Quede pues apuntada para ulteriores investigaciones.[100]

---

[97] José Carlos Mariátegui , *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed. cit.; p. 181.
[98] José Carlos Mariátegui, *El alma matinal*, ed. cit.; p. 155.
[99] Cfr. José Carlos Mariátegui, *Ibid.;* p. 155; y *Defensa del marxismo*, ed. cit.; p. 53.
[100] Sobre este tema hay ya varios trabajos iluminadores: Bruno Podesta (ed.), *Mariátegui en Italia*, Lima 1981; Malcolm Sylvers, "La influencia italiana en el marxismo de Mariátegui y en los *7 ensayos*", en *Buelna* 4/5 (1980) 60-72; y Jorge Oshiro, "Labriola y Mariátegui o la cuestión del marxismo creador", en *Anuario Mariateguiano* 5 (1993) 169-179. Ver además los estudios de Núñez, Paris, Quijano y Vanden citados en la nota 73 de este capítulo.

CAPITULO V

5. Etapa de las primeras polémicas filosóficas sobre el marxismo o la incorporación del marxismo al movimiento filosófico latinoamericano (1930-1940)

5.1. Introducción

El hecho de que el programa planteado por Mariátegui no encontrase una continuación creadora inmediata; o, lo que es peor todavía, que ni siquiera fuese reconocido en su verdadera dimensión programática de radical ajustamiento del marxismo a las circunstancias latinoamericanas, para convertir la obra del Amauta – como acabamos de ver en base al debate entre apristas y marxistas – en objeto de una discusión polémica sobre su posible apropiación por éste o aquél dogma político; este hecho es, indudablemente, un dato que nos previene sobre el grado de capacidad de reflexión teórica y, en especial, filosófica, de que disponía el marxismo en América latina en este período que nosotros catalogamos como la quinta etapa del desarrollo de su recepción.

Ese dato ilustra, en efecto, una fuerte deficiencia filosófica; y es, por sí mismo, aviso indicativo de que el marxismo o, mejor dicho, los marxistas latinoamericanos no están a la altura de las exigencias teóricas contenidas en el programa innovador de Mariátegui. Esas exigencias exceden en mucho las posibilidades reales de reflexión del marxismo latinoamericano de esta época; y por esto, como se anticipa ya en la polémica en torno a la obra de Mariátegui, se nota en esta etapa un movimiento de repliegue que se concretiza en la defensa improductiva de la ortodoxia oficial y que representa un claro retroceso con respecto al nivel teórico alcanzado por la obra del Amauta.

Desde esta perspectiva tiene razón Michael Löwy cuando advierte que "después de la muerte de Mella y de Mariátegui empieza en América Latina un proceso de empobrecimiento del pensamiento marxista que durará decenas de años."[1] Y este juicio, conviene decirlo en forma expresa, es

---

[1] Michael Löwy, *El marxismo en América Latina*, ed. cit.; p. 29.

constatación de una circunstancia que vale sobre todo para el campo de la producción filosófica marxista.

Pero si este "proceso de empobrecimiento del pensamiento marxista" se agrava en el plano filosófico, ello quiere decir entonces que no debe confundirnos ni llevarnos a engaño el título que hemos escogido para nombrar el rasgo fundamental característico de la presente etapa. Pues si es verdad que en este período el marxismo latinoamericano da señales de alarmante pereza teórica – salvo muy contadas excepciones, como indicaremos luego –, se evidencia entonces que, cuando identificamos esta etapa con el momento en que se opera la incorporación del marxismo al movimiento filosófico latinoamericano, no podemos entender este resultado como un mérito atribuible a la calidad filosófica de la reflexión marxista en América Latina durante estos años. ¿A qué se debe entonces? En realidad, y sin querer negar la indudable contribución de autores marxistas, ese proceso por el que el marxismo se incorpora a la vida filosófica del continente, sobre todo en su nivel universitario o académico, se debe, más que a los aportes del propio marxismo latinoamericano en este campo, a la reacción de filósofos latinoamericanos no marxistas ante las propuestas sociales y políticas del marxismo.

Y significativo es para el desarrollo del marxismo en América Latina en esta etapa, que la reacción de la filosofía universitaria latinoamericana no tenga por objeto de su crítica al marxismo latinoamericano, es decir, los intentos de amoldamiento a nuestra realidad, sino que se define como reacción frente al marxismo en general, es decir, como sistema de pensamiento europeo. Y decimos que este rasgo es significativo porque nos ilustra, desde otro punto de vista, el proceso de empobrecimiento del marxismo antes anotado; en el sentido de que los marxistas latinoamericanos pierden sensibilidad frente a los problemas peculiares del continente y prefieren la aplicación de esquemas dados a la búsqueda de soluciones propias. Así el panorama que ofrece el marxismo a los filósofos latinoamericanos es, por lo general, el de un marxismo repetitivo y europeizante. El empobrecimiento del marxismo en América Latina va parejo pues en esta época con la europeización del mismo, por cuanto que dicha europeización remite a una pereza teórica cuya expresión es justo una mentalidad de cómoda y acrítica importación de categorías de interpretación europeas. Estamos, pues, en el polo opuesto de lo requerido por la sensibilidad latinoamericana creadora del programa de inculturación del marxismo de Mariátegui.

Que en la filosofía (universitaria) latinoamericana se empiece a discutir hacia los años 30 el marxismo a secas, sin alusión alguna a una posible configuración latinoamericana del mismo, es

señal entonces de que con la muerte de Mariátegui se corta, al menos provisionalmente, el programa de un marxismo con forma latinoamericana propia. Fechando el comienzo de esta etapa en 1930 queremos, por tanto, consignar el año de la muerte del Amauta como el año en que despega en América Latina la hegemonía de un marxismo dirigido desde fuera y que es, por consiguiente, no tanto productor como ejecutor de ideas. Al modelo o programa mariateguiano de inculturación del marxismo se opone en esta etapa un proyecto pseudomarxista de transplantación mimética de los análisis y postulados del marxismo-leninismo de la Tercera Internacional, que ya para esta época empezaba a estar bajo los dictámenes del "marxismo-leninismo-stalinismo".

Se recordará que entre 1928 y 1929 Stalin logra imponerse definitivamente como señor absoluto del Partido Comunista de la Unión Soviética, a través del cual logra además el control despótico sobre el movimiento comunista internacional. Desde esta perspectiva se entiende además que el empobrecimiento del marxismo en América Latina es en estos años de la década del 30 – y de la siguiente – un fenómeno que no es explicable sin tener en cuenta el stalinismo. Es más, el empobrecimiento del marxismo en América Latina es directamente proporcional al grado de stalinización que va alcanzando el marxismo en nuestro continente. Pero el stalinismo – que precisamente por no ser un simple "intermezzo" ni un accidente en la historia del marxismo requiere un estudio altamente diferenciado – no puede aquí sino ser apuntado como el trasfondo que hace comprensible en muchos casos los duros juicios de la filosofía (universitaria) latinoamericana de esta época sobre el marxismo.[2]

Otro factor que, aunque externo a la historia del desarrollo del marxismo en América Latina, es sin embargo de primera importancia para comprender el horizonte intelectual a partir del cual los filósofos latinoamericanos reaccionan en esta década del 30 frente al marxismo, lo constituye la circunstancia de que ése es justamente el tiempo en que la vida filosófica de la mayoría de los

[2] Anotemos que en el contexto del presente trabajo entendemos el stalinismo en el sentido político de una teoría totalitaria de la revolución por etapas que reprimió la perspectiva de la revolución nacional como vía propia; pero lo entendemos también, y sobre todo, en su sentido filosófico de condensación eurocéntrica de un materialismo histórico dogmático y manualista. Cfr. Antonio Caso, *La persona humana y el estado totalitario*, en *Obras Completas*, Vol. VIII, México 1975; y *El peligro del hombre*, en *Obras Completas*, Vol. VIII, México 1975; Leandro Konder, *A derrota da dialéctica. A recepçao das idéais de Marx no Brasil, até o começo dos anos trinta,* Río de Janeiro 1988; Leopoldo Mármora, *Nation und Internationalismus, Probleme und Perspktiven eines sozialistischen Nationbegriffs*, Bremen 1983; Fernando Mires, "Die Unterentwicklung des Marxismus in Lateinamerika", en *Lateinamerika, Analysen und Berichte* 1 (1980) 12-52; Michael Löwy, *El marxismo en América Latina. (De 1909 a nuestros días). Antología*, México 1982; y *Marxismus in Lateinamerika. 1905-1979*, Francfort 1984. Y para el estado actual de la discusión sobre el stalinismo consultar: Gerd Meyer, "Stalinismus", en Hans-Jörg Sandkühler, *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, tomo 4, Hamburgo 1990, pp. 447-456.

países latinoamericanos, desde México hasta la Argentina pasando por el Perú, consuma su reorientación hacia el espiritualismo y la metafísica.[3]

Si en las primeras dos décadas del siglo XX el marxismo se encontró en los círculos filosóficos latinoamericanos con la rectoría intelectual de un positivismo que, como testimonia de manera ejemplar el caso ya estudiado de Ingenieros en la Argentina, supo abrirse, al menos parcialmente, a él y considerarlo incluso como aliado en la batalla antimetafísica, en esta etapa de los años 30 el marxismo se ve confrontado, en cambio, con una vida filosófica en América Latina que ha dejado atrás al positivismo y que, como reacción, consolida su giro antipositivista con una clara vuelta a posiciones metafísicas o a filosofías antimaterialistas abiertas a preocupaciones espiritualistas, y olvidadizas de la función social de la filosofía.[4]

Desde este cambio de rumbo de la filosofía en América Latina – y considerando además la cierta alianza que se estableció entre marxismo y positivismo en la defensa de una aptitud antimetafísica y cientificista – se hace comprensible entonces que para los filósofos latinoamericanos de esta época la reacción frente al marxismo sea una cuestión casi obligada o programada; pues en su perspectiva aparecía el materialismo "científico" del marxismo como el sistema que continuaba el movimiento antimetafísico iniciado precisamente por la filosofía cuya hegemonía ellos acababan de romper: el positivismo.

Y si subrayamos aquí este dato referente al clima filosófico de la época, es porque no creemos que sea una causa política la que motiva que en los años 30 los filósofos latinoamericanos busquen con interés creciente la discusión del marxismo. Tal explicación parece sugerir Pablo Guadarrama cuando escribe: "El auge de la lucha antiimperialista condujo a que muchos filósofos latinoamericanos dieran a conocer de una forma más definitoria sus criterios ante las soluciones que ofrecía el marxismo."[5] Cierto que en toda reacción frente a una filosofía como la marxista – entre

---

[3] Cf, Arturo Ardao, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, Montevideo 1968; Abelardo Villegas, *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*, Buenos Aires 1963; Harold Eugene Davis, *Latin American Thought. A Historical Introduction*, Nueva York [2]1974; Ulrich Vetter, *Der 'Neue Idealismus' in Lateinamerika nach der Jahrhundertwende*, Rostock 1987 (Tesis doctoral A.); así como las historias de la filosofía citadas en la nota 2 de la introducción.

[4] Ciertos filósofos católicos o representantes de la filosofía cristiana en América Latina se apoyan precisamente en esta vuelta a la metafísica para sostener la tesis que la orientación metafísica-religiosa del pensamiento es una de las características propias del estilo filosófico latinoamericano. Cfr. Agustín Basave Fernández del Valle, "Posibilidades y Límites de una filosofía latinoamericana", en Sociedad Venezolana de Filosofía (Ed.), *La filosofía en América*, ed. cit.; pp. 193-197; y "Zur Situation der christlichen Philosophie in Lateinamerika", en Raúl Fornet-Betancourt (Ed.), *Positionen Lateinamerikas*, Francfort/M. 1988, pp. 11-22; y Michaele Federico Sciacca, *La filosofía, hoy*, Vol.2., Madrid 1973; especialmente el capítulo X: "La filosofía en Iberoamérica", pp. 457-481.

[5] Pablo Guadarrama, *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*, La Habana 1985, p. 177

otras cosas, por las razones indicadas ya en nuestra introducción – nunca se debe hacer abstracción de factores ni de opciones políticas. Pero en el caso que nos ocupa, creemos que ese factor político aducido por Guadarrama fue menos decisivo que el momento ideológico subrayando por nosotros. A continuación tendremos oportunidad de comprobarlo mediante el estudio de algunas reacciones ejemplares de la filosofía latinoamericana ante el marxismo.

Pero antes de emprender esa tarea señalemos, como hemos venido haciendo hasta ahora en las otras etapas, algunos elementos de historia social, política o intelectual que inciden directamente en la presencia del marxismo durante esta época en el continente y que nos pueden ayudar de este modo a mejor situar los momentos filosóficos escogidos para documentar la recepción filosófica del marxismo en América Latina en estos diez años.

5.2. Contexto histórico-social y cultural de esta etapa

- Para una documentación detallada de la línea de ese europeísmo que se impone desde 1930 y también, por consiguiente, para confirmar la tesis de que "fue sobre todo el *europeísmo* lo que causó estragos en el marxismo latinoamericano",[6] conviene consignar que 1930 es el año en que comienzan a publicarse revistas marxistas que, en cuanto portavoces teóricos de los respectivos partidos comunistas del continente, se proponen cumplir una tarea de "esclarecimiento ideológico", de acuerdo naturalmente a las pautas de la Internacional Comunista. De estas publicaciones cabe destacar, por su mayor relevancia teórica, estas tres: *Revista Comunista*, editada en Montevideo y definida como "Órgano teórico del Secretariado Sudamericano de la Internacional"; *Estrella Roja*, publicada en Quito como órgano del Partido Comunista del Ecuador; *Soviet*, editado en Buenos Aires como órgano teórico del Partido Comunista de la Argentina; y *Bandera Roja*, publicada por el Partido Comunista de Cuba.

Más adelante, en el curso de esta década, harán su aparición además: *Principios*, de Chile; *Actualidades*, de México; y *Fundamentos*, de Cuba, dedicadas a la difusión del marxismo oficial, y de mayor peso teórico que las antes citadas. Y mención especial merece naturalmente *Dialéctica*, fundada en Buenos Aires, en 1936, por Anibal Ponce para propagar el materialismo dialéctico. Pero de ella hablaremos luego cuando nos ocupemos de Ponce, a quien reservamos un apartado especial en esta etapa.[7]

[6] Michael Löwy, *El marxismo en América Latina*, ed. cit. , p. 12. (Cursiva en el original.)
[7] Para mayores informaciones sobre revistas marxistas en ésta época puede verse: Ricardo Melgar Bao, "La Tercera internacional y Mariátegui", en *Nuestra América* 2 (1980) 47-78; Carlos Rama, *Die Arbeiterbewegung in*

- En enero de 1932 tiene lugar en El Salvador una insurrección armada de masas que alcanzó magnitudes de una verdadera revolución popular y que presenta la peculiaridad de haber sido organizada y dirigida por el Partido Comunista del país, en contra de las directrices de la línea vigente entonces en la Internacional Comunista. La represión de la misma por las fuerzas gubernamentales a cargo del General Maximiliano Hernández Martínez causó más de 30.000 muertos.[8]

- En 1934 se celebra en Moscú la Tercera Conferencia de los Partidos Comunistas Latinoamericanos. Los historiadores no parecen estar seguros sobre el lugar en que realmente tuvo lugar esta conferencia, ni tampoco sobre si debe ser considerada como la "tercera", ya que entre la primera celebrada en Montevideo, en 1929, y ésta no se encuentran documentos que atestigüen la celebración de una segunda conferencia de comunistas latinoamericanos. Por lo que hace al lugar de esta llamada tercera conferencia, se discute si se celebró en Montevideo o en Moscú. Nosotros seguimos a Goldenberg que propone Moscú en base a un hecho que nos parece decisivo a favor de su tesis: a fines de 1934 se encuentran en Moscú los delegados de casi todos los partidos comunistas latinoamericanos, para participar en el VII Congreso Mundial de la Internacional Comunista. Este, sin embargo, tiene que ser pospuesto; y así se decide aprovechar la presencia de los delegados latinoamericanos para celebrar dicha conferencia.[9]

Pero importante es esta conferencia de los comunistas latinoamericanos, en definitiva, no por el lugar en que se celebra, sino por una decisión que cambia el rumbo de la política internacional y nacional seguida hasta entonces por los mismos, y que será confirmada y oficializada por la Internacional Comunista al año siguiente de 1935 en su VII Congreso.

Nos referimos naturalmente a la decisión de reorientar la política de los partidos comunistas planteando la necesidad prioritaria de buscar aliados entre las fuerzas progresistas y fomentar así la creación de frentes amplios antifascistas. En efecto, la victoria del nazismo en Alemania, en 1933,

---

Lateinamerika 1492-1966, ed. cit.; pp. 197 y sgs.; Ramón Rodríguez Salgado, "Estudio de las publicaciones marxistas en Cuba y su labor en la difusión de la filosofía en la república mediatizada", ed. cit.; e Instituto de Historia del Movimiento Comunista y de la Revolución Socialista de Cuba (Ed.), *Historia del movimiento obrero cubano 1865-1958*, 2 Vol., La Habana 1985

[8] Cfr. Roque Dalton, "Miguel Marmol: El Salvador 1930-1932", en *Pensamiento Crítico* 48 (1971) 6-113. Se recordará que una de las víctimas de la represión fue Farabundo Martí (1893-1932), destacado líder del Partido Comunista de El Salvador, quien fue detenido y fusilado, sin juicio alguno. Ver además: Gregorio Bustamante Maceo: *Historia militar de El Salvador*, San Salvador 1951.

que había significado entre otras cosas la destrucción del partido comunista alemán, significa un golpe mortal a la visión de la revolución proletaria inmediata o inminente con la que la Internacional Comunista había justificado su política de "clase contra clase", es decir, del menosprecio de la etapa burguesa de la revolución. Y la reacción a esta crisis es justo la reorientación política a través del frente amplio o frente popular. La táctica del frente popular – que en Europa ya en ese mismo año de 1935 tiene éxito en Francia y en España – es decisiva para la consolidación de los partidos comunistas latinoamericanos en la vida política del continente, por cuanto que es esta nueva estrategia la que les permite superar su reducida, casi sectaria forma de existencia y abrirse con cierto éxito a círculos más amplios de la población.[10]

- El año 1934 es también importante en el contexto de nuestro trabajo porque es el año en que el marxismo es declarado por primera vez en América Latina la ideología oficial de un gobierno. Esto sucede en México con la presidencia de Lázaro Cárdenas (1895-1970) cuyo gobierno aceptó incluso como "filosofía oficial del Estado" al marxismo; opción que se concretiza además, también en 1934, con la sustitución del principio de la "educación laica", estipulado en el artículo 3° de la constitución, por la "educación socialista".[11] Este cambio en la constitución del país será motivo de uno de los primeros debates filosóficos sobre el marxismo en América Latina, como veremos luego.

- En 1934 publica Enrique Molina (1871-1956), considerado por algunos historiadores de las ideas como miembro del llamado grupo de los "Fundadores" de la filosofía en América Latina, su libro *La revolución rusa y la dictadura bolchevista* en Santiago de Chile.

- En noviembre de 1935, poco después de que el antiguo oficial tenentista Luiz Carlos Prestes (1898-1990) asumiese la secretaría del Partido Comunista de Brasil, estalla en el país una rebelión armada que los comunistas dirigen en el marco de la Alianza Nacional de Liberación y que quiere poner fin al gobierno de Vargas que giraba hacia el fascismo. Con esta Alianza se anticipa por primera vez en América Latina la estrategia del frente popular.[12]

---

[9] Cfr. Boris Goldenberg, *op. cit.;* pp. 82 y sgs. La interpretación de Goldenberg se ve confirmada también por la investigación de Manuel Caballero. Ver su obra: *La internacional Comunista y la revolución latinoamericana*, ed. cit.; pp. 99 y sgs.

[10] Sobre esta cuestión de la reorientación política y de la relación entre los partidos comunistas latinoamericanos y la Internacional Comunista pueden consultarse, además de la ya citada obra de Manuel Caballero, los siguientes trabajos: Regis Debray, *La crítica de las armas*, México 1975; pp. 41 y sgs.; Boris Goldenberg, *op. cit.;* pp. 82 y sgs.; y Robert Paris, "La Terza Internationale e l'America Latina", en *Mondo Operaio e Socialista* 4 (1969) 311-334.

[11] Cfr. Juan Hernández Luna, "La filosofía contemporánea en México", en *Cursos y Conferencias* XXV (1956) 3-26.

[12] Cfr. Hélio Silva, *A revolta vermelha*, Rio de Janeiro 1970; Anita L. Prestes, *A Coluna Prestes*, São Paulo 1990; y para el análisis del fenómeno del "Tenentismo" brasileño ver: Erich Kalwa, *Der brasilianische Tenentismus: die Armee im nationalen bürgerlichen Revolutionszyklus (1839-1930)*, tesis doctoral, Leipzig 1978; así como la bibliografía contenida en dicha obra.

- En 1936 el Partido Comunista, el Partido Socialista y el Partido Radical fundan en Chile el "Frente Popular", que, en 1938, logrará subir al poder por medio de elecciones libres. El "Frente Popular" chileno, que dura hasta 1952, constituye, sin duda alguna, la experiencia latinoamericana más importante en el campo de esta estrategia política.[13]

- En 1937 llega León Trotski a México, gracias al visado que le había proporcionado el presidente mexicano Lázaro Cárdenas. La presencia de Trotski en México, donde éste permanecerá hasta su asesinato en agosto de 1940, es un dato que no debe ser reducido a la categoría de un episodio más o menos colorido y apasionante. Pues con él llega a América Latina el representante de una línea marxista revolucionaria que ya desde 1934 contaba con adeptos decididos en nuestro continente. Recordemos que exilados bolivianos fundan, impulsados por el trotskista chileno José Aguirre Gainsborg, en 1934, en Córdoba (Argentina), el Partido Obrero Revolucionario (POR), que luego de una escisión, en 1938, se afiliará oficialmente a la recién fundada Cuarta Internacional trotskista.[14] Cabe señalar además que los trotskistas argentinos disponían, ya desde 1934, de una revista titulada *América Libre*. Otra revista en que se reflejará igualmente la fuerza que irá tomando la línea trotskista en los intelectuales marxistas de América Latina será *Clave*, cuya publicación se inicia hacia 1935 en México. Un ejemplo altamente representativo lo tenemos en el famoso pintor mexicano Diego Rivera (1886-1957) que es colaborador regular de *Clave*.[15]

- Los años de 1938 y 1939 representan los momentos culminantes en la estrategia política del frente popular en los países latinoamericanos: Triunfo del frente popular en las elecciones en Chile y alianza de los comunistas con el coronel Fulgencio Batista (1901-1973) en Cuba. Y señalemos, como índice del peso de los comunistas, que éstos llegaron a ocupar dos ministerios en este gobierno de Batista.[16] Interesante es observar por otra parte que ya para esta época del 1938-1939 el

---

[13] Cfr. Julio Godio, *Historia del movimiento obrero latinoamericano*, tomo 3, ed. cit.; pp. 17 y sgs.; Robert Paris, "Socialisme et comunisme en Amérique Latine", en Jacques Droz (ed.), *Histoire générale du socialisme*, tomo IV, Paris 1978, pp. 216 y sgs.; y Klaus Eßer, *Durch freie Wahlen zum Sozialismus*, Reinbek bei Hamburg 1972, especialmente pp. 27 y sgs.
[14] Cfr. Boris Goldenberg, op. cit.; p. 92; Jean-Jacques Marie *Le Trotzkvsme*, Paris 1970, pp. 82 y sgs.; y Mario Ralón Anaya "El desarrollo de los partidos políticos en Bolivia", en *Los Ensayistas* 20-21 (1986) 71-102.
[15] Cfr. Agustín Basave Fernández del Valle, op. cit.; p. 11; Michael Löwy, *El marxismo en América Latina. De 1909 a nuestros días. Antología*, ed. cit.; p. 144; y Ricardo Melgar Boa, *op. cit.*; pp. 47 y sgs. Para una visión general sobre el trotskismo y su papel en América Latina cfr. Fernando Mires, "Die Unterentwicklung des Marxismus in Lateinamerika", en *Lateinamerika. Analysen und Berichte* 1 (1980) 12-52, en especial pp. 32 y sgs.
[16] Cfr. Boris Goldenberg, "Die Kommunistische Partei Chiles. Von der Volksfront 1938 zur "Frente de Acción Popular"", en Forschungsinstitut der Friedrich-Ebert-Stiftung (ed.), *Vierteljahresberichte*, Marzo (1967) 54-71; así como su obra antes citada, pp. 253 sgs., y 291 sgs.; y Jorge García Montes/Antonio Alonso Avila, *op. cit.*; pp. 175 y sgs.

frente popular latinoamericano ha perdido su dimensión antiimperialista debido al acercamiento político entre la Unión Soviética y los Estados Unidos ante el nazismo.

- Con el pacto germano-soviético de no agresión de agosto de 1939, pero sobre todo con el pacto Hitler-Stalin, firmado por Ribbentrop y Molotow en septiembre de ese mismo año, cambiará sin embargo otra vez la política de los partidos comunistas latinoamericanos. Estos, habiendo perdido con ese pacto el norte de la alianza antifascista, volverán a hacer de los Estados Unidos y sus aliados el blanco de su crítica antiimperialista, mermada en su justificación sin embargo por ocasionales ambivalencias en el análisis del fascismo. Este nuevo giro significa en muchos países del continente el final de las alianzas establecidas en el marco de la estrategia de un frente amplio, progresista y democrático.[17]

5.3. Tránsito a la exposición de la recepción filosófica del marxismo

Los datos aducidos para ilustrar el contexto mayor de la recepción filosófica del marxismo en esta etapa, pensamos, documentan con claridad cómo sobre todo a partir de la mitad de esta década, es decir, desde 1935, el desarrollo del marxismo en América Latina empieza a operarse en dependencia casi absoluta de los azarosos vaivenes a que lo somete, en el contexto de la segunda guerra mundial, la política de un movimiento comunista internacionalmente stalinizado.[18] Por lo mismo contribuyen entonces a aclarar la importancia que antes concedíamos a la stalinización del marxismo, como degradación y perversión del pensamiento dialéctico y crítico, para comprender mejor parte de la reacción de la filosofía latinoamericana ante el marxismo durante el presente período.

Y consideramos oportuno insistir en este aspecto porque hoy día, después de las varias y variadas "primaveras" ensayadas por el marxismo o en su nombre, puede resultar un tanto incomprensible la crítica de filósofos latinoamericanos de renombre al marxismo, sobre todo en lo que ésta lleva de rechazo del marxismo como filosofía totalitaria y antihumana. Sirva, pues, este recuerdo del "fantasma del stalinismo" para tener presente el trasfondo real de la crítica que vamos a exponer. Pero entremos, sin más preámbulos, en el estudio de estas reacciones o polémicas filosóficas sobre el marxismo.

---

[17] Cfr. Boris Goldenberg, *Kommunismus in Lateinamerika*, ed. cit.; pp. 99 y sgs.

5.4. Exposición de la recepción filosófica del marxismo

5.4.1. El debate en torno al marxismo entre Antonio Caso, Vicente Lombardo Toledano y Francisco Zamora

La primera polémica pública en torno al marxismo o, dicho más exactamente, sobre los presupuestos filosóficos del marxismo, de que tenemos noticia en la historia de la filosofía latinoamericana es la polémica protagonizada por Antonio Caso (1883-1946) y Vicente Lombardo Toledano (1894-1958), en septiembre de 1933, con ocasión de la resolución aprobada en el Primer Congreso de Universitarios Mexicanos, celebrado en septiembre de ese mismo año, y en la cual se estipulaba una reforma universitaria marxista que asegurase la orientación ideológica de la enseñanza universitaria en un sentido exclusivamente marxista. Caso, el filósofo mexicano de más prestigio en esta época y exponente de una filosofía existencial de raigambre cristiana, se opuso a esa resolución, cuya defensa teórica fue asumida, por parte marxista, por Lombardo Toledano, una de las figuras más importantes de la inteligencia marxista en México, y que era a la sazón director de la Escuela Nacional Preparatoria. De esta forma Caso y Lombardo Toledano se convirtieron en los dos protagonistas principales de este debate; pero conviene recalcar que este debate no se entendió, ni se presentó al público, como debate entre dos personas sino entre dos escuelas o posiciones filosóficas.[19]

El comienzo exacto de esta polémica puede fecharse el 20 de septiembre de 1933, que es cuando aparece el primer artículo de Lombardo Toledano con el título de "Bases de la reforma universitaria", al que una semana más tarde sigue otro complementario sobre "Límites de la libertad de pensamiento".
En estos artículos Lombardo Toledano intenta explicar los presupuestos de la reforma marxista universitaria exigida para México. En primer lugar hace valer el presupuesto de que la universidad tiene que ser concebida como un instrumento para la orientación social del alumno. O sea que el problema de la universidad es el problema de su función en la sociedad; no es, por tanto, un mero

---

[18] Cfr. Fernando Mires, *op.cit.*; p. 31
[19] El mismo Lombardo Toledano confirma esta visión en el prólogo del libro en el que reunió sus intervenciones en dicho debate – libro que, por lo demás, lleva el expresivo título de *Idealismo vs. materialismo dialéctico* – al destacar que la polémica con Caso no fue nunca un asunto personal sino una controversia entre dos concepciones de la filosofía y de la historia. Cfr. Vicente Lombardo Toledano, *Idealismo vs. materialismo dialéctico*, México [2]1963, p. 21. Esta polémica tuvo un gran eco en el público culto de México; y creemos que ello no se debió sólo al hecho de haberse llevado a cabo en el especial contexto socio-político del gobierno socialista de Lázaro Cárdenas, sino que

problema teórico sino sobre todo un problema estructural. Y es que para Lombardo Toledano la universidad, como institución cultural, está siempre inserta en las estructuras de una sociedad. Así la cuestión que se plantea con la universidad es la de saber cómo cumple su función de transmisión y promoción cultural. Más concretamente: ¿es la universidad un elemento legitimador del orden (capitalista) establecido o intenta, por el contrario, asumir un papel crítico frente al *status quo*? Por eso subraya Lombardo Toledano que lo esencial es "saber cuál es la orientación que la universidad debe impartir en nuestro país, en esta etapa de su desenvolvimiento histórico."[20]

De esta suerte Lombardo Toledano señala que la función de crítica social que debe de desempeñar la universidad, tiene que estar apuntalada por el carácter científico de la orientación ofrecida, precisando que "carácter científico" implica tanto el cultivo de las ciencias como el de la actitud crítica. Al mismo tiempo esa dimensión científica tiene que complementarse con la "ideológica", es decir, la dimensión valorativa o ética, porque según Lombardo Toledano la universidad debe trasmitir también a los estudiantes valores éticos que le permitan juzgar el proceso socio-político de la sociedad y participar en el mismo de manera responsable. Lógicamente, para Lombardo Toledano, esa orientación no puede ser ninguna otra sino la marxista. Con esta toma de posición se inicia el debate, pues Lombardo Toledano asienta que el marxismo ofrece justamente todo un cuerpo doctrinal que, por ser expresión del carácter científico que con él adquieren la historia y las otras disciplinas sociales en base al descubrimiento del papel definitorio del factor económico en el desarrollo humano, se presenta como la única "doctrina científica y filosófica que oriente al alumno."[21]

Interesante es observar en este contexto además que Lombardo Toledano aduce a favor de la implantación del marxismo como doctrina *única* el argumento de que la desorientación reinante se debe a "la diversidad de principios que el estudiante escucha."[22] Este argumento será también el fundamento de su defensa del derecho de la sociedad o grupos sociales a limitar la libertad individual de pensamiento y de cátedra, cuando en nombre de la misma ésta se convierta "en refugio para ignorar los adelantos científicos y para insistir en principios que nadie será capaz de sustentar frente a un auditorio de gentes ilustradas."[23]

---

se debe igualmente a la circunstancia de que las intervenciones fueron publicadas originalmente en el periódico *El Universal*.

[20] Vicente Lombardo Toledano, "Bases de la reforma universitaria" en Antonio Caso, *Polémicas*, en *Obras Completas*, Tomo 1, México 1971 , p. 221. Citamos los textos de este debate en la versión publicada en el tomo indicado de las obras de Caso por ser la edición más completa del mismo que conocemos.

[21] Vicente Lombardo Toledano, *Ibid.;* p. 222.

[22] Vicente Lombardo Toledano, *Ibid.;* p. 222.

[23] Vicente Lombardo Toledano, *Ibid.;* p. 222

Por su parte Antonio Caso reacciona el 27 de septiembre de ese año de 1933 con un artículo titulado "El marxismo en la preparatoria" donde se contenta con poner de manifiesto las imprecisiones latentes en los defensores de la orientación marxista "definida". Pero hay que decir que, antes de centrarse en dicho punto, Caso explica que, para él, ese intento por parte marxista de elevar su doctrina a la categoría de fundamento para la enseñanza universitaria, debe ser visto como un reclamar para el marxismo el puesto que antes había ocupado el positivismo en la sociedad y la cultura mexicanas. Sobre el telón de fondo de este dato de cultura patria empieza Caso su debate destacando la idea de que quien presente el marxismo como orientación única para la universidad, olvida que el marxismo dista mucho de ser una filosofía homogénea. El precio que se paga en semejantes presentaciones es la vaguedad y la superficialidad. O sea que Caso echa de menos en Lombardo Toledano una definición exacta de lo que se entiende por marxismo, porque para él no basta con hablar de marxismo a secas, pues "el marxismo es también algo matizado y diverso desde su cuna ... el marxismo abarca un materialismo histórico, un determinismo económico, una parte del socialismo de Estado."[24]
La crítica al marxismo en sus diferentes momentos la ofrece Caso sin embargo no en éste sino en su artículo siguiente, aparecido dos días más tarde con el nombre de "El marxismo y la universidad contemporánea." El primer punto de su crítica atiende a desautorizar la pretensión de que el materialismo marxista es la doctrina adecuada para ser elevada a sistema en la preparatoria mexicana, y ello debido a su carácter científico. Pues, a su modo de ver, nada hay de científico en el materialismo *metafísico* del marxismo, que no es sino una amalgama entre el viejo materialismo y la dialéctica hegeliana. Y Caso alega que justamente la evolución científica, sobre todo en física, se ha encargado de demostrar el absurdo del materialismo; y, pasando al campo de la filosofía, establece sobre esa base que "la ontología materialista es el capítulo más desprestigiado del pensamiento filosófico."[25]

Más agudo nos parece sin embargo Caso cuando en un segundo momento de su argumentación destaca que el materialismo dialéctico hace del marxismo no un método sino una filosofía de la historia. La ontología materialista conllevaría a una concepción de la historia que, según Caso, estaría finalizada por la lucha de clases; es decir que determinaría la comprensión de la historia desde el principio del conflicto, cayendo así en una visión unilateral. Para esta crítica Caso se refiere – pero muy de pasada y vagamente – al *Manifiesto del Partido Comunista* y a *El Capital*, y señala que Marx pasó por alto en sus análisis la dimensión de la cooperación en la vida social; dimensión ésta que es justo la estructura fundamental en toda sociedad humana, al parecer de Caso.

---

[24] Antonio Caso, "El marxismo en la preparatoria", *ed. cit.; p.* 204.

Pero la unilateralidad de la filosofía marxista de la historia se evidencia también, para Caso, en que Marx hace de lo económico el nervio de la historia: "... Marx... piensa que la historia obedece a las modificaciones de la *utilería* en la producción de la riqueza social... Todo lo demás: religión, familia, derecho, Estado, ciencia, artes, costumbres, se construiría como otras tantas prolongaciones diferentes... esto va contra la verdadera ontología social."[26] El marxismo negaría, pues, la autonomía de los otros valores sociales; y, con ello, estaría reduciendo el problema social a lo económico. No reconocería tampoco, lógicamente, la componente ética de la cuestión social, que es la definitiva en la visión de Caso; pues la cuestión social se resuelve, en última instancia, en los niveles del derecho y de la moralidad.[27]

Como se ve, la crítica de Caso al marxismo transpira los principios de su metafísica espiritualista y de su axiología idealista.[28] Mas no es ésta la única fuente en que se inspira la crítica de Caso al marxismo. Otra raíz teórica importante, acaso decisiva, para su rechazo de la filosofía marxista de la historia la encontramos en su concepción elitista de la sociedad. Este elitismo social y moral sale a flote sobre todo cuando Caso juzga el valor ético o, mejor dicho, la implicación ética de la concepción marxista de la historia. O sea que, para Caso, el marxismo debe ser considerado en cierta forma como una ética; una ética que, por brotar de su unilateral visión histórica, se caracteriza por un mesianismo de origen judío (¡sic!) que quiere "dar la mano a todo lo bajo, a todo lo caído, a cuanto sea mezquino y numeroso, para exaltarlo a la cima donde sólo pueden aspirar el aire puro los optimates de la inteligencia y de la voluntad."[29] Siguiendo a Nicolás Berdiaeff[30], Caso remonta el impulso ético marxista al amor judío por lo bajo y lo humillado, pero lo hace sobre todo para conectar el marxismo con las tradiciones de los movimientos mesiánicos que apuestan por los que no hacen historia al excitar "los instintos más bajos de la masa."[31] Porque para Caso es evidente esto: "... en la historia las masas no cuentan."[32] La historia la hacen las grandes y selectas individualidades.[33]

---

[25] Antonio Caso, "El marxismo y la universidad contemporánea", *ed. cit.; p.* 207.
[26] Antonio Caso, *Ibid.;* p. 208. (Cursiva en el original).
[27] Cfr. Antonio Caso, *Ibid.;* pp. 208-209.
[28] Ver sobre este punto mi estudio: "La axiología alemana y sus influencias en la metafísica espiritualista de Antonio Caso", en *Revista de Filosofía* 61 (1988) 92-100.
[29] Antonio Caso, "El marxismo y la universidad contempóranea", en *op. cit.; p*. 206.
[30] En este artículo que comentamos, Caso cita un amplio pasaje de Berdiaeff tomado de su obra: *Una nueva Edad Media*, Madrid 1931; p. 186. Y señalemos todavía que, aunque el nombre no aparece, el nombre de Nietzsche es evidente en varios pasajes de este artículo.
[31] Antonio Caso, *Ibid.;* p. 208.
[32] Antonio Caso, *Ibid.;* p. 206.
[33] Cfr. Antonio Caso, *Ibid.;* p. 206.

Nuevas dimensiones cobró la polémica entre Caso y Lombardo Toledano al año siguiente, cuando los marxistas, aprovechando la coyuntura política y la relación de fuerzas en la Cámara de Diputados y en el Senado, logran imponer la reforma del Artículo 3° de la constitución mexicana, y sustituir la educación laica por la educación socialista. La reforma socialista entró en vigor el 1° de diciembre de 1934. O sea que esta fecha puede ser considerada como el comienzo de una nueva etapa en la polémica sobre el marxismo en México. Sus protagonistas vuelven a ser Caso y Lombardo Toledano, además de Francisco Zamora, intelectual marxista de fuerte formación filosófica, quien fue el primero en esta segunda etapa de la polémica en reaccionar desde el marxismo contra los ataques de Caso.

Desde su primer artículo en esta continuación de la polémica Caso sitúa la discusión en el terreno estrictamente filosófico. En efecto, su artículo "El Dilema del socialismo materialista", del 21 de diciembre de 1934, concentra ya la discusión en torno al problema del materialismo, es decir, de su coherencia como doctrina metafísica. Para Caso resulta desatinado y aventurero pretender hacer del materialismo una ontología global capaz de ofrecer una base sólida e incuestionable para la fundamentación de la realidad en todas sus dimensiones, tal como presumen los marxistas con su materialismo dialéctico. Caso plantea así la cuestión de la verdad[34] o, si se prefiere, del campo de competencia legítimo del materialismo metafísico. Y, postulando una concepción del ser según la cual realidad y materialidad no son identificables, reprocha al marxismo haber extralimitado con el materialismo dialéctico el alcance explicativo del principio materialista. Por eso insiste su argumentación en la idea de que los marxistas olvidan que el materialismo, en el mejor de los casos, sólo puede dar cuenta de un sector de la realidad; y por eso incurren en el error contradictorio de negar, desde un sector de la realidad, otro sector de la misma que no es ni explicable ni deducible desde ese sector material por ellos afirmados. Caso concluye así: "Resulta ser el materialismo una simplificación falsa de lo real... adolece el materialismo del defecto capital que consiste en desconocer formas de la realidad tan notorias como ideales (los pensamientos), el materialismo es radicalmente falso."[35]

Desde esa perspectiva hace ver Caso que el marxismo, en cuanto sistematización del materialismo dialéctico, se encuentra ante un dilema inflexible que le obliga a escoger entre materialismo o ciencia.[36] O sea que o bien renuncia a su fundamentación materialista de la historia y del socialismo

---

[34] Cfr. Antonio Caso, "El dilema del socialismo materialista", *ed. cit.; p.* 233.
[35] Antonio Caso, *Ibid.;* p. 234.
[36] Cfr. Antonio Caso, *Ibid.;* p. 233.

o bien la mantiene, pero entonces tiene que renunciar a su pretensión de ser una teoría científica.[37] Según Caso el socialismo no necesita del materialismo para justificar su legitimidad. Al contrario, la causa socialista se resiente en su grandeza cuando se la une al materialismo dialéctico; pues éste, una vez que se eleva a metafísica, deviene "un sofisma empequeñecedor del hombre y su historia, con prolongaciones deplorables hacia lo moral y lo social."[38]

A la luz de esta última cita se ve además que Caso rechaza el marxismo o su materialismo por lo que éste tiene de reduccionismo. En realidad, no es el socialismo lo que ataca, sino su fundamentación materialista. Este punto conviene que quede claro, porque en la polémica con el marxismo sus adversarios trataron de presentar la imagen de un Caso reaccionario y antisocialista. He aquí una cita muy ilustrativa de la verdadera posición de Caso: "Uno de los errores más graves de los teóricos del socialismo consiste, en nuestro sentir, en la pretensión de ligar la justicia y la verdad de las reivindicaciones sociales a la fundamentación materialista."[39]

Con todo los marxistas entendieron bien que Caso había atacado la legitimidad científica del materialismo dialéctico. Así, en su respuesta al artículo de Caso, Francisco Zamora trata de mostrar la falsedad del dilema construido por el opositor no marxista. El título de su artículo lo deja ver con toda claridad: "Un dilema sin cuernos", que se publicó el 24 de diciembre de 1934. De acuerdo, pues, con la intención de su respuesta Zamora recalca primero que en el marxismo no se contradicen materialismo y ciencia porque el materialismo marxista no defiende ninguna concepción mecánica o ahistórica de la realidad. Zamora ilustra y documenta su posición con varias citas de Engels, tomadas del *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, queriendo demostrar que el materialismo marxista ha superado realmente las limitaciones del viejo materialismo; y especialmente aquella que le impedía "concebir el mundo como un proceso, como una realidad sometida a un desenvolvimiento histórico."[40] De esta suerte el

---

[37] Cfr. Antonio Caso, *Ibid.;* p. 234.
[38] Antonio Caso, *Ibid.;* p. 235.
[39] Antonio Caso, *Ibid.;* p. 233.
[40] Francisco Zamora, "Un dilema sin cuernos", en Antonio Caso, *Obras Completas*, tomo 1, México 1971, p. 259. Se habrá notado que el pasaje citado es una cita de Engels (Cfr. Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, en *MEW*, tomo 21, Berlin 1972, pp. 278 y sgs.). Zamora da la cita tal como la hemos transcrito, es decir, en español; pero sin ofrecer ninguna indicación bibliográfica. Como la traducción española de esta obra de Engels no se publica sino en 1935 por la editorial Europa-América, de Barcelona; y teniendo en cuenta además el estilo de la cita de Zamora, se puede conjeturar que haya manejado la versión francesa, publicada en 1930 por la editorial Les Revues, de Paris, y que circulaba por América Latina. Señalemos también que otra de las fuentes marxistas de Zamora es el libro de Bujarin *Teoría del materialismo histórico*, de 1922; y que ya en 1931 había sido traducido en Madrid al español. En 1932 se publicó otra versión española en Buenos Aires. Citando a Bujarin Zamora está, por decir así, en la moda; pues Bujarin es en estos años uno de los autores marxistas que más se citan en América Latina.

marxismo habría desarrollado una concepción que le permite ser "materialista y científico a la vez."[41]

Por su parte Caso replica con un artículo, de fecha del 28 de diciembre de 1934, en el que al dilema de materialismo o ciencia añade otro que resultaría de la estructura filosófica contradictoria que se halla en la base misma del sistema marxista. En su artículo "La contradicción intrínseca del marxismo" analiza Caso, en efecto, el materialismo dialéctico desde el punto de vista de la capacidad interna de un sistema materialista para operar con un método como el de la dialéctica. Es más, no sólo para operar con él, sino para incorporarlo al sistema; y de manera tan intrínseca por cierto que el mismo sistema devenga dialéctico y pueda designarse como "materialismo dialéctico." Este procedimiento, según Caso, sería el resultado del acoplamiento ilegítimo de dos principios que se excluyen: materia y dialéctica. Por eso su análisis del materialismo dialéctico no descubre en éste capacidad de operar con el método de la dialéctica – ley de pensamiento y de historia –, sino una contradicción intrínseca insuperable. Al dilema de materialismo o ciencia hay que añadir éste otro: "materialismo o dialéctica; pero no materialismo-dialéctico."[42] Reduciendo el materialismo a la metafísica mecanicista de la opaca *res extensa*, y entendiendo por dialéctica el movimiento de progreso interno de las ideas puras tal como lo han descrito Platón y Hegel,[43] denuncia Caso en el marxismo una contradicción interna que lo derrumba desde dentro, pues quiere sintetizar dos tradiciones de pensamiento que se excluyen. Caso insiste en este aspecto, y asienta que, precisamente en razón de esa contradicción interna entre principio teórico y método, "el sistema se rompe, su unidad se pulveriza, y las ideas que lo formaron se emancipan de la síntesis que pretendieron sostener, dando así, a toda la construcción especulativa, el aspecto ruinoso de las edificaciones basadas sobre un puro sofisma."[44]

El punto de vista marxista es defendido nuevamente por Francisco Zamora quien contesta con el artículo "Más dilemas descornados", del 7 de enero de 1935. En este estudio Zamora se apoya, en lo fundamental, en dos textos marxistas de peso: *Materialismo* y *Empiriocriticismo*, de Lenin; y *Anti-Dühring*, de Engels;[45] y acusa a Caso de haberle imputado al marxismo una concepción materialista

---

[41] Francisco Zamora, *Ibid.;* p. 259.
[42] Antonio Caso, "La contradicción intrínseca del marxismo", *ed. cit.; p*. 237. Debe notarse que en este debate, ni Caso ni sus interlocutores marxistas, distinguen entre Marx o su pensamiento y el sistema del materialismo dialéctico. Se parte más bien de la visión de Marx como fundador del materialismo dialéctico.
[43] Cfr. Antonio Caso, *Ibid.;* pp. 236 y sgs.
[44] Antonio Caso, *Ibid.;* p. 237.
[45] Zamora cita ambas obras en traducción española, pero sin indicar ningún detalle bibliográfico sobre las ediciones que maneja. Por nuestra parte queremos señalar que en esa época circulaban estas dos versiones: F. Engels, *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia del señor Eugen Dühring*, Editorial Cenit, Madrid 1932; y V. I. Lenin, *Materialismo y Empiriocriticismo*, Editorial Jasón, Madrid 1932.

que no es la suya. Pues el materialismo que defiende el marxismo es un materialismo filosófico que toma epistemológicamente al ser como origen de todo lo real, pero no con la intención de identificar de forma reductivista la conciencia con la materia física, sino más bien para recalcar la idea de que la conciencia forma parte de la historia del desarrollo del ser. Desde este punto de vista filosófico el marxismo, pues, no pretende negar la realidad de la conciencia. Lo que busca es una explicación de la correspondencia entre ser y pensamiento.[46]

Con esta aclaración hace valer Zamora contra el pretendido dilema construido por Caso ("dialéctica o materialismo") lo siguiente: "Ahora vemos cómo el movimiento de la idea descrito en la dialéctica hegeliana, puede sin contradicción sumarse con el materialismo, acto que Marx y Engels realizaron cuando, como dice el primero, dieron vuelta a la dialéctica de Hegel, que estaba al revés, "para descubrir el núcleo racional bajo la envoltura mística"... el movimiento de la materia es dialéctico."[47] Y, como la última línea en esta cita de Zamora nos muestra ya, éste interpreta la inversión de la dialéctica hegeliana llevada a cabo por Marx en el sentido de la concepción oficial del materialismo dialéctico que cursaba en aquellos momentos, esto es, en la óptica de una dialectización total de la materia,[48] apoyada en la teoría leninista del reflejo, pero también en ciertos textos de Marx.[49]

Siguiendo la línea abierta por la oposición constatada entre materialismo y dialéctica y entendiendo que Zamora quiere eludir el problema llevando la discusión al terreno del materialismo histórico, Caso continua su ataque a los fundamentos filosóficos del marxismo con un artículo cuyo título es ya de por sí sumamente ilustrativo: "Historia o materialismo", fechado el 18 de enero de 1935. Su

[46] Cfr. Francisco Zamora, *Ibid.;* pp. 267 y sgs. Zamora aduce en concreto este pasaje de Engels: "Pero si seguimos preguntando y queremos saber qué son, en realidad, el pensamiento y la conciencia y de dónde proceden, nos encontramos con que son productos del cerebro humano, y con que el hombre no es más que un producto natural que se ha formado y se ha desarrollado en un ambiente, y con él; por donde llegamos a la conclusión, lógica por sí misma, de que los productos del cerebro humano, que en última instancia no son más que productos naturales no se contradicen, sino que se armonizan con la concatenación general de la naturaleza." Ver el original en F. Engels, *Anti-Dühring*, en *MEW*, Tomo 20, Berlin 1972, p. 33.
[47] Francisco Zamora, *Ibid.;* p. 262.
[48] Cfr. Francisco Zamora, *Ibid.;* pp. 262 y sgs.
[49] Uno de los pasajes de Marx que Zamora cita en apoyo de su interpretación es éste: "... para Hegel, el proceso mental, del que llega a hacer un sujeto independiente bajo el nombre de idea, es el demiurgo de la realidad, la cual es sólo su manifestación externa. Para mí , a la inversa, lo ideal no es más que lo material, traspuesto e interpretado en la cabeza del hombre." Esta cita, como la anterior, está tomada del postfacio de la segunda edición de *El Capital*. Cfr. K. Marx, *Das Kapital*, en *MEW*, tomo 23, Berlin 1971, p. 27. Tampoco aquí ofrece Zamora indicaciones bibliográficas sobre estas dos citas; que son, por cierto, las dos primeras citas textuales de Marx aducidas en este debate. Parece que Zamora cita según la traducción de J. B. Justo, pero no por la edición española sino por la argentina que se publicó en 1918 en Buenos Aires. Para la fecha en que Zamora escribe, 1935, se disponía de otras dos ediciones de *El Capital* en español: La traducción de M. Pedroso, Madrid 1931, y la de W. Roces, Madrid 1934. Sobre la cuestión de traducción y difusión de obras de Marx al español consultar el bien documentado libro de Pedro Ribas, *Aproximaciones a la historia del marxismo español (1869-1939)*, Madrid 1990; especialmente pp. 41 y sgs., y 87 y sgs.

finalidad, como fácil es deducir de su título, consiste ahora en agudizar el conflicto interno del materialismo marxista demostrando como una extrapolación indebida la aplicación del principio materialista propio de las ciencias naturales del siglo XIX al dominio de la historia humana. O sea que, además de la contradicción entre dialéctica y materialismo, se da en el marxismo otra contradicción interna que es ésta entre historia y materialismo. Así escribe Caso: "A medida que se pasa de lo ontológico a lo social, de la metafísica a la historia, se vuelve más agudo el conflicto del "materialismo histórico".[50] Se ve que Caso hace ahora al materialismo histórico objeto de su crítica; pero aclaremos que para él el materialismo histórico es sólo un aspecto del materialismo dialéctico. Por eso el eje central de su crítica sigue siendo la oposición "materia-dialéctica". Lo que significa que su crítica pasará por alto la dimensión propia y específica del materialismo histórico.

Para el filósofo mexicano, en efecto, el empeño de Marx y Engels refleja su mentalidad de testigos de los grandes progresos de las ciencias naturales en el siglo pasado. Fue esa mentalidad la que los condujo a "referir analógicamente, la historia y sus problemas a la ciencia natural, erigida, de este modo, en modelo ideal y supremo, no ya sólo de lo científico, sí que también de todo lo comprendido en los varios sectores culturales."[51] Pero ese empeño es hijo de una época pasada; y hoy resulta insostenible, porque las ciencias mismas se han encargado de demostrar con su desarrollo que "no todo método es propio para alcanzar todo saber."[52] De donde se deriva que el estudio de la historia requiere un método peculiar. La historia es un dominio peculiar de la realidad irreductible a la naturaleza, y requiere por tanto modos de acceso y de estudio distintos a los aplicables en los sectores materiales o naturales. "La historia posee su peculiaridad propia, que la aleja de las ciencias naturales. Un materialismo histórico es otra contradicción más."[53]

Permítasenos insistir en que Caso ataca ahora también el materialismo histórico. Es decir que incluso la limitación del principio materialista al campo de la historia le parece injustificable; y ello no sólo porque implicaría un empobrecimiento de lo histórico, que, en su sentir, siempre es más que economía y fuerzas naturales. La razón de su rechazo consiste también en que considera al materialismo histórico como el resultado de una transposición metodológica imposible. Teniendo en cuenta esto, se comprende que Caso no vería en la posibilidad de distinguir entre el materialismo histórico y el materialismo dialéctico una razón convincente para descargar al marxismo del peso del determinismo o de un dogmatismo universal, como será normal luego en la era de los neomarxismos. Con todo, en su argumentación se encuentran elementos que anticipan la posición

---

[50] Antonio Caso, "Historia o materialismo", *ed. cit.; p.* 244.
[51] Antonio Caso, *Ibid.;* p. 244.
[52] Antonio Caso, *Ibid.;* p. 244.

de aquellos pensadores que, como Sartre por ejemplo, rechazarán la universalidad del materialismo dialéctico en nombre de la especificidad de las leyes del desarrollo histórico.[54]

La respuesta de Zamora a Caso aparece el 21 de enero de 1935, con el significativo título de "La concepción marxista de la historia". Y decimos que este título es significativo porque quiere ser un llamado a elevar el nivel del debate (que amenazaba con convertirse en una polémica con ataques personales), proponiendo concentrar la discusión a la cuestión de precisar la concepción materialista de la historia defendida por el marxismo. En este sentido destaca Zamora que el marxismo es ante todo un materialismo histórico, entendido como una teoría heurística de la historia que rechaza todo determinismo dogmático y todo esquema de explicación monocausal. Con ello quiere Zamora introducir en el debate una perspectiva que permita diferenciar, en la teoría marxista misma, entre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico, y lleve así a una mejor comprensión del carácter específico de éste último. Lamentablemente la propuesta de Zamora no tuvo consecuencia alguna para la continuación del debate. A nuestro modo de ver ello se debió a dos razones: 1) La discusión entre Caso y Zamora degeneró en una polémica personal;[55] y 2) para la fecha en que Zamora publica este artículo vuelve a terciar en el debate Lombardo Toledano introduciendo otros puntos de discusión; que serán los puntos ante los cuales Caso reaccionará, ya que veía en Lombardo Toledano su verdadero interlocutor marxista en este debate. Con todo, aunque no haya tenido eco en ese momento, creemos que es interesante detenerse un momento en dicho artículo de Zamora.

Decíamos que en ese artículo Zamora introduce una perspectiva para definir el marxismo en términos de un materialismo histórico. Pues bien, esta perspectiva es lo central en su planteamiento, ya que ofrece la base para el resumen que hace de su propia concepción del marxismo: "Contra lo que pretenden hacer creer los enterradores eternamente renovados del marxismo, es una teoría que en ninguna parte fue expuesta de manera completa y sistemática. Fuera de algunas indicaciones sobre las ideas básicas de ella... no hay nada que se parezca a una exposición doctrinaria de la misma. Para interpretarla bien es, por lo tanto, preciso estudiar las aplicaciones que hicieron de su propia concepción los fundadores del socialismo científico en sus investigaciones históricas y

---

[53] Antonio Caso, *Ibid.;* p. 244.
[54] Cfr. Jean-Paul Sartre, Roger Garaudy, *Marxisme et existencialisme*, Paris 1962.
[55] El carácter polémico resalta ya en los títulos de los artículos. Demos algunas muestras: Antonio Caso, "El caballero de los espejos", *ed. cit.; p*p. 241-243; "El caballero de los espejos halló su sombra", *ed. cit.; p*p. 249-251; "¿Zamora?... ¡En media hora!", *ed. cit.; p*p. 254-257; y de Francisco Zamora, "El hombre que perdió su sombra", *ed. cit.; p*p. 265-268; "El señor Caso se sale del cazo", *ed. cit.; p*p. 268-270; y "El triste caso del señor Caso", *ed. cit.; p*p. 270-273.

completar las fórmulas sumarias a que la redujeron a veces, con las enseñanzas que así se obtienen."[56]

Y de gran interés es constatar cómo Zamora ilustra esas "fórmulas sumarias" con citas de varias obras de Marx que parecen confirmar el reproche de la acentuación unilateral desmedida del factor económico en la historia por parte del marxismo.[57] Pero precisamente debido a que pasajes semejantes no representan sino "fórmulas sumarias" que deben ser vistas en su contexto propio, es torpe y de corto aliento, según Zamora, pretender reducir la concepción marxista de la historia a lo que se dice en las mismas; y querer ver así en la crítica al economicismo un argumento irrefutable contra la teoría marxista. Zamora recuerda que ya el mismo Engels advirtió contra la tendencia de querer absolutizar el valor del factor económico en la visión marxista de la historia, aduciendo este pasaje de la famosa carta de Engels a J. Bloch, de fecha del 21 de septiembre de 1890, donde se precisa: "Marx y yo somos en parte responsables de que nuestros discípulos den en ocasiones más importancia de la que le pertenece al factor económico. Nosotros nos vimos obligados a hacer hincapié en ese factor de importancia primordial, en contraste con nuestros adversarios, que lo negaban; y no siempre hubo tiempo, lugar y oportunidad de hacer justicia a otros factores en la acción recíproca que todos ejercen entre sí..."[58]

Sobre el trasfondo de este pasaje de Engels intenta, pues, Zamora hacer una "crítica marxista" de la crítica al marxismo que se hace en México, y elevar así el nivel teórico del debate. De hecho, sin embargo, Zamora se limita aquí a enumerar los malentendidos de la crítica al marxismo, dejando la

---

[56] Francisco Zamora, "La concepción materialista de la historia", *ed. cit.; p*. 263.

[57] Cfr. Francisco Zamora, *Ibid.;* pp. 263 y sgs. En concreto se trata de los siguientes pasajes – que no reproduciremos en toda la extensión con que los cita Zamora -: 1) "Las relaciones sociales están ligadas íntimamente con las fuerzas productivas. Al conquistar nuevas fuerzas productivas, los hombres cambian su modo de producción, y al cambiar del modo de producción, la manera de ganarse la vida, cambian sus relaciones sociales." Ver el original en K. Marx, *Das Elend der Philosophie*, en *MEW*, tomo 4, Berlin 1972, p. 130. Zamora sólo indica el título en castellano, pero el texto corresponde a la ya citada traducción de Mesa (1891), aunque probablemente está citando por la reedición de la misma publicada por la Editorial Claridad en 1923 en Buenos Aires. (Debe recordarse que las ediciones populares de casas editoras argentinas, como Claridad, alcanzaron un alto grado de difusión en América Latina. Cfr. Guillermo Francovich, *op. cit.; p*. 135). 2) "No hace falta ser un lince para ver que al cambiar las condiciones de la vida, las relaciones sociales, la existencia social del hombre, cambian también sus ideas, sus opiniones y sus conceptos, su conciencia, en una palabra." Ver el original en K. Marx/F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, ed. cit.; p. 480. Al parecer Zamora usa aquí la traducción de W. Roces, cuya primera edición salió en 1932 en la editorial Cenit de Madrid. 3) "... pero ha de buscarse la anatomía de la sociedad, en la economía política... El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina la realidad, sino al contrario, es la realidad social la que determina su conciencia." Ver el original en K. Marx, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, en *MEW*, tomo 13, Berlin 1972, pp. 8-9. La traducción española citada es posiblemente la de J. Merino *Crítica de la economía política* publicada por la editorial Bergua de Madrid en 1933.

[58] Francisco Zamora, *Ibid.;* p. 263. Ver el original en F. Engels, "Engels an Joseph Bloch in Königsberg", en *MEW*, tomo 37, Berlin 1967, p. 465.

elaboración de su posición para otro estudio.[59] Así menciona con mayor o menor detenimiento los siguientes problemas:

1) Aclarar la función del factor económico en la historia en un sentido no reduccionista

2) Precisar la comprensión dialéctica de interacción entre las estructuras económicas y las instancias ideológicas

3) Interpretar el materialismo histórico como un humanismo abierto que potencia las facultades del ser humano.[60]

Lamentablemente, por las razones indicadas, el debate no sigue el curso previsto en ese planteamiento. Caso contesta en términos polémicos, y Zamora reacciona igualmente en tono polémico. Pero lo decisivo para ello, como dijimos, es la intervención de Lombardo Toledano. En efecto, con fecha del 16 de enero de 1935 tercia en la polémica entre Caso y Zamora sobre el carácter filosófico del marxismo Lombardo Toledano que publica dos artículos ("El reculamiento del espiritualismo" y "Los polvos de la madre Celestina") con los que dicha polémica entre en su tercera y definitiva fase.

Como Zamora intenta Lombardo Toledano apuntalar el valor científico del marxismo. Sus argumentos introducen sin embargo una nueva nota en el debate, en cuanto que trata de tomar la ofensiva en la discusión mostrando que los ataques de Caso al materialismo, como explicación del universo afirmadora de la primacía de la naturaleza, provienen, en realidad, de una doctrina espiritualista que "lo que defiende, aunque a veces no lo exprese con claridad, es la preeminencia del factor religioso como móvil de la conducta humana, el carácter sobrenatural del espíritu, su origen divino, la dependencia especial del hombre respecto de Dios."[61]

De este modo intenta Lombardo Toledano reorientar el debate sobre el marxismo desde una perspectiva en la que la posición de sus adversarios quede identificada como perteneciente al ámbito de la religión y de la metafísica, mientras que la posición marxista correspondería a los que se sitúan en el campo de la ciencia. Dicho en otros términos, a los dilemas aducidos por Caso responde Lombardo Toledano con una presentación del debate en cuyo curso sus posiciones quedan situadas dentro de la alternativa: o ciencia o religión.

---

[59] Cfr. Francisco Zamora, *Ibid.;* p. 265.
[60] Cfr. Francisco Zamora, *Ibid.;* p. 265.
[61] Vicente Lombardo Toledano, "El reculamiento del espiritualismo", *ed. cit.; p.* 329

Y curioso es cómo en los argumentos de Lombardo Toledano la posición del materialismo marxista – que vuelve a ser presentado en el sentido general de materialismo dialéctico – se explicita desde presupuestos que la enlazan con la más pura de las tradiciones del positivismo cientificista.[62] En este sentido resulta ilustrativo, en efecto, comprobar cómo se parte de la "oposición franca e irreconciliable entre la religión y la ciencia",[63] y cómo se interpreta las contradicciones existentes entre el espiritualismo o la metafísica y el marxismo en términos de la diferencia abismal "que separa a la ignorancia de la verdad."[64] Lombardo Toledano explicita y defiende así la concepción antimetafísica y antireligiosa latente en el marxismo reinante en esta época en América Latina. Es más, la convierte en eje de sus replicas a Caso para descalificar la posición filosófica de éste, reduciéndola a un residuo metafísico y religioso sin futuro; que en este caso quiere decir, sin valor científico alguno. Esta postura antimetafísica y antireligiosa – tan distante, por lo demás, del marxismo mariateguiano – la resume Lombardo Toledano en términos meridianos: "... la metafísica es una disciplina que repudia el socialismo; no puede el socialismo, en consecuencia, sustentar una metafísica. El socialismo no cree en causas o factores fuera del mundo físico, del mundo material, no cree en el universo del alma y de Dios y en el universo de la naturaleza; cree en la naturaleza como la suma total de todos los cuerpos ... El socialismo no cree en la división de materia orgánica y de materia inorgánica, como cree la metafísica."[65]

Recogiendo el desafío de Lombardo Toledano, estructura Caso sus respuestas en torno a dos aspectos centrales: la refutación de la equiparación de materialismo y ciencia así como la defensa de la actualidad del espiritualismo y de la metafísica. El primer aspecto se desarrolla en base a los argumentos ya conocidos por nosotros, y por eso no es necesario extenderse sobre ellos. Un punto sin embargo merece ser mencionado aquí porque confirma la línea cientificista por la que apostaba su impugnador marxista y con la que se consuma el cambio de rumbo aludido en este debate. Y es que Caso, obligado por los argumentos aducidos por Lombardo Toledano, presenta ahora sus dilemas o contradicciones establecidas en el sistema del materialismo dialéctico apoyándose en los últimos conocimientos científicos del momento, para mostrar que la ciencia – al contrario de lo que pretenden los marxistas – no es necesariamente materialista. Así, por ejemplo, aduce Caso la teoría de la relatividad de Einstein como prueba de que la física moderna ha dejado de ser materialista.[66]

---

[62] Ver por ejemplo sus artículos: "Los polvos de la madre Celestina y la filosofía", *ed. cit.; p*p. 331-334; "Un idealista sin ideas y sin ideales", *ed. cit.; p*p. 341-345; "Suicidio", *ed. cit.; p*p. 345-350; y "Tres preguntas en busca de respuesta", *ed. cit.; p*p. 350-354.
[63] Vicente Lombardo Toledano, "El reculamiento del espiritualismo", *ed. cit.; p*. 330.
[64] Vicente Lombardo Toledano, *Ibid.;* p. 330.
[65] Vicente Lombardo Toledano, "Un idealista sin ideas y sin ideales", *ed. cit.; p*p. 344-345.
[66] Cfr. Antonio Caso, "Las exequias de un marxista", *ed. cit.; p*p. 314 y sgs.

En el desarrollo del segundo aspecto sí encontramos en cambio elementos nuevos en la argumentación de Caso. El primero de ellos, sin duda, de carácter más bien polémico, es la descalificación del marxismo como filosofía. En la figura del materialismo dialéctico se le presenta el marxismo como una dogmática propia del siglo XIX, es decir, estancada e incapaz de alimentar una verdadera reflexión filosófica en nuestros días. Para comprobar su crítico juicio se apoya Caso en la filosofía que le es contemporánea. Husserl, Scheler, Gentile, Croce, Bergson, etc.; muestran que no es el espiritualismo, la metafísica, la corriente que está en bancarrota sino el materialismo marxista. Con ello reafirma su juicio de que el materialismo dialéctico no es filosofía ni promueve filosofía, "porque no vamos a llamar filosóficos a los innumerables comentarios de la pseudoescolástica marxista, redactados para propaganda del decadente régimen bolchevique."[67]

Nuevo nos parece también el reproche de que los "marxistas criollos" son repetidores de un credo trasnochado y de que, por defenderlo dogmáticamente han abdicado "de su libertad de pensamiento".[68] Según Caso este hecho es tanto más lamentable cuanto que su consecuencia es la confusión de un dogma con toda la verdad a la que puede acceder la humanidad; es decir, la negación o exclusión de la posibilidad de corregir, rectificar o renovar la doctrina con nuevas perspectivas. La novedad radicaría aquí en el reconocimiento, al menos implícito, de una dimensión capaz de desarrollo y de renovación en la teoría marxista. Caso no profundiza en este aspecto, pero cabe la sospecha de que para él esa renovación del marxismo tendría que ser el resultado de una radical corrección de sus fundamentos, ya que cita a Henri de Man y al krausista y socialista español Fernando de los Ríos (1879-1949) como verdaderos precursores de esta tarea correctora de la teoría marxista.[69] Y nos parece que la mención en este contexto del nombre de Fernando de los Ríos es más significativa que la de Henri de Man, porque respalda con más fuerza la sospecha de que para Caso la renovación del marxismo significa buscar una nueva fundamentación para su visión histórica, recurriendo justo a los puntales básicos de la tradición metafísica y espiritualista.[70]

Señalemos, por último, un elemento que, unido a la idea anterior de la corrección humanista-espiritualista del marxismo, complementa con un matiz nuevo la idea ya conocida por nosotros, y

---

[67] Antonio Caso, "Los grandes filósofos contemporáneos y el 'reculamiento' del espíritu", *ed. cit.; p*. 292.
[68] Antonio Caso, "Pompa fúnebre de un renegado claudicante", *ed. cit.; p*. 322.
[69] Cfr. Antonio Caso, *Ibid.;* p. 322. Caso no menciona aquí ninguna obra de Henri de Man, pero en su artículo anterior había citado *Zur Psychologie des Sozialismus*, en la versión castellana de *Más alla del marxismo*, anteriormente registrada. (Cfr. Antonio Caso, "Las exequias de un marxista", ed. cit.; p. 314). Sí se menciona en cambio, pero sin identificarlo como tal, el título de esta importante obra de Fernando de los Ríos: *El sentido humanista del socialismo*, Madrid 1926.
[70] Como se sabe el libro citado de Fernando de los Ríos marca el intento de corregir el socialismo marxista con la incorporación del punto de vista de un humanismo metafísico que ve en el hombre sobre todo un creador libre de valores espirituales.

que declaraba como un error la fundamentación materialista de las reivindicaciones del socialismo marxista. Esta idea es formulada ahora en forma positiva, en el sentido de que se propone fundamentar las aspiraciones socialistas en una metafísica espiritualista que sabe descubrir el sentido humanista del socialismo marxista; a la vez que da cuenta, además, de la complejidad de la realidad histórica y social.[71] Con ese nuevo fundamento Caso quiere evitar la absolutización de lo económico; pero lo interesante es notar que su argumentación se abre así al reconocimiento de la validez parcial del materialismo histórico, si bien esa esfera de validez de lo material deberá estar referida, en último análisis, a la dinámica del espíritu. Pues: "Sólo a través del espíritu tiene sentido el determinismo económico."[72] Con lo cual Caso vuelve a subrayar su idea central en este debate, a saber, que el marxismo debe renunciar al materialismo.

Ante esta reafirmación del espiritualismo no es, por tanto, extraño que Lombardo Toledano no percibiera en Caso ningún intento de acercamiento, sino que, al contrario, viera en su exposición el esfuerzo por mantener en toda su rigidez los opuestos de materia y espíritu. Por eso entendió los últimos artículos de Caso como una repetición del viejo planteamiento que reclamaba supeditar y subsumir al hombre y a la historia bajo el dictado de la Idea y de la Religión. Y ello le llevó a dar por terminado el debate sobre el marxismo, como confiesa abiertamente en este expresivo pasaje de su último artículo: "Dejo, pues, a don Antonio Caso, a las puertas del cielo, y doy por concluida la controversia. Ante el santuario de la metafísica religiosa yo me detengo... la defensa de las bases del socialismo es científica y filosófica y no mística."[73]

Recapitulando podemos decir que la cosecha de este debate para la reconstrucción de la recepción filosófica del marxismo en América Latina se puede resumir en dos puntos. Primero, en la exposición de temas centrales de la teoría marxista; y segundo, en la información que ofrece sobre la bibliografía marxista disponible en la época. Para redondear esta información, ya que hemos ido indicando antes las fuentes, queremos añadir ahora el título de dos libros que son citados en este debate y que circulaban con mucha aceptación por toda América Latina en estos años. Nos referimos a los libros de: V. Adoratsky, *Dialectical Materialism*, New York 1924; y S. Hook, *Towards the understanding of Karl Marx*, New York 1933.[74]

---

[71] Cfr. Antonio Caso, *Ibid.;* pp. 323 y sgs.
[72] José Antonio Caso, "Ciencia social, economía y marxismo", *ed. cit.; p*. 326.
[73] Vicente Lombardo Toledano, "La providencia divina a la vista", *ed. cit.; p*. 357.
[74] Cfr. Antonio Caso, *Polémicas*, ed. cit.; pp. 345-351 y 357. El libro de Hook también se conocía en su versión francesa: *Pour comprendre Marx*, Paris 1936. Cfr. Samuel Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, en *Obras Completas*, tomo 2, México 1976, p. 13.

5.4.2 La conferencia de Carlos Astrada sobre "Heidegger y Marx" y el curso de Alejandro Korn sobre "Hegel y Marx".

Junto a esta polémica, que – como hemos visto – se extiende desde 1933 a 1935 en sus tres momentos, hay que consignar en la recepción filosófica del marxismo por la filosofía (universitaria) latinoamericana en esta etapa dos hechos más que caen también en el período de esos dos años; y que si bien no llegaron a tener la repercusión pública nacional que tuvo esta polémica en México, conviene con todo considerarlos como momentos indicadores de la atención que empieza a despertar el marxismo entre, digamos, los profesionales de la filosofía en América Latina.

Nos referimos, por un lado, a la importante conferencia que dictó Carlos Astrada – de quien hablaremos en la etapa siguiente – en 1933 en una sesión de la Sociedad Kantiana, de Buenos Aires, y que llevó por título: "Heidegger y Marx".[75] Esta conferencia, que – como se verá luego – anticipa programáticamente, al menos en parte, el pensamiento filosófico de Astrada, es posiblemente el primer testimonio latinoamericano en que se intenta un diálogo entre aspectos del marxismo y una teoría existencial; y esto como ensayo concreto de acercamiento mutuamente enriquecedor en una teoría de la historia cuyos fundamentos indiquen ya hacia la complementación recíproca entre lo histórico y lo existencial.

Por otro lado hacemos referencia al cursillo dado por Alejandro Korn (1860-1936) sobre el tema "Hegel y Marx" en la Escuela de Estudios Sociales "Juan B. Justo", de Buenos Aires, en los meses de septiembre a noviembre de 1933.[76] Este cursillo ocupa naturalmente un puesto de primera importancia en la historia de la recepción filosófica del marxismo en América Latina. Y ello por una razón triple.

En primer lugar se debe, sin duda, a la misma personalidad filosófica de Alejandro Korn, quien constituye con su obra uno de los puntales más sólidos de la llamada "Generación de los fundadores" de la filosofía en el subcontinente.
En segundo lugar – y como consecuencia de lo anterior –, porque representa la primera vez que un filósofo latinoamericano perteneciente a esa generación se ocupa con la obra de Marx no en el marco ni con el fin exclusivo de la polémica – recordemos que Vaz Ferreira o justamente Antonio

---

[75] Cfr. Informe del grupo argentino de la Kant-Gesellschaft en *Kant-Studien* 39 (1934) 110.
[76] Cfr. Luis Aznar, "Apuntaciones biográficas", en Francisco Romero/Angel Vasallo/Luis Aznar, *Alejandro Korn*, Buenos Aires 1940, p. 106.

Caso, además de acentuar la perspectiva de la discusión polémica, se fijan más en el marxismo que en Marx –, sino con ocasión de una fecha conmemorativa – nótese que el cursillo tiene lugar justo cincuenta años después de la muerte de Marx – y con un espíritu de apertura dispuesto a no regatear méritos. Como prueba de esta actitud tan distinta, se puede ver el comienzo de la lección sobre Marx con estas claras palabras: "Abrimos esta clase bajo los auspicios gloriosos del nombre de Marx, la personalidad quizás más eminente del siglo XIX, que ha ejercido una influencia tan extraordinaria en el desenvolvimiento histórico de las luchas del proletariado, y que hoy, a 50 años de su muerte, vemos que la lucha contemporánea se concentra en torno a su nombre y a su obra. Los mismos adversarios le honran con sus ataques más fanáticos y consideran que su más importante misión es demoler el nombre de Marx. Es una tarea inútil, porque ese nombre no puede borrarse de la historia y su influencia ha de persistir."[77]

Pero por esto mismo la importancia de este cursillo radica, en tercer lugar, en que marca el momento inicial en que la filosofía (universitaria) latinoamericana recepciona el marxismo con una cierta serenidad; una serenidad que se expresa tanto en la fundamentación de la crítica que se aduce como en la capacidad para aceptar posibles aportes filosóficos. No sin razón ha podido, por tanto, Pablo Guadarrama apuntar a propósito de Alejandro Korn que "fue uno de los filósofos latinoamericanos que, en su época, mayores referencias hizo a la obra de Marx; y ... que no se dejó arrastrar por el burdo anticomunismo, sino que por el contrario, partiendo de un conocimiento algo más profundo de sus obras, ofreció una visión en cierta medida más elogiosa de la filosofía marxista."[78]

Hay que tener en cuenta por otra parte que la evolución filosófica e intelectual argentina en general favoreció en cierta forma esta recepción, de carácter más sereno y positivo, del marxismo en Korn. No olvidemos, en efecto, la antes estudiada evolución de buena parte del positivismo argentino hacia posiciones socialistas, y en especial el intento emprendido por Ingenieros en favor de un "socialismo positivo". Sin embargo este factor peculiar del desarrollo intelectual argentino no sólo favoreció esa actitud justipreciadora de Korn frente a la filosofía marxista. Seguro nos parece también que influenció su comprensión general del marxismo en el sentido de que lo preparó además para ver en el marxismo una filosofía cuyas raíces se alimentan del terreno abonado por el positivismo. O sea que la peculiaridad creada por el positivismo socialista argentino nos luce el factor explicativo de que Korn parta de una concepción del marxismo en la cual éste se presenta como un pensamiento que busca, fundamentalmente, dar carácter de ciencia a la investigación

[77] Alejandro Korn, "Hegel y Marx", en *Obras Completas*, tomo 1, Buenos Aires 1949, pp. 558-559.

social e histórica; coincidiendo así precisamente, aunque a través de una transformación superadora, con el programa científico del positivismo en su mejor tradición. Así explica Korn a su auditorio: "Nos vamos a explicar la posición marxista teniendo presente que ella surge cuando el romanticismo termina y el positivismo comienza. Se desenvuelve en el positivismo, cuyo ideal es reducir... todos los fenómenos a expresiones científicas. La nueva orientación preconizada por Marx es el materialismo histórico... Pero muy lejos estuvieron Marx y Engels de creer en un materialismo metafísico. La posición filosófica de Marx es la positiva; no trata de resolver los problemas metafísicos sino los que se nos presentan en el desarrollo empírico de la existencia."[79]

En el contexto de ese marco intelectual y sobre el trasfondo más concreto de esa concepción según la cual el marxismo es en cierta medida continuación del espíritu "positivo", se comprende que Korn ponga especial interés en su curso sobre Marx en destacar y reconocer el carácter científico que distingue a la obra de Marx. Defiende entonces al marxismo o, mejor dicho, a Marx como científico social que nos ha dado la llave para comprender la dinámica interna de los acontecimientos sociales e históricos, al señalar con su método de interpretación histórico-materialista la necesidad de ver en los hechos reales el verdadero motor de esa dinámica social. Lo que significa que con Marx se opera en el socialismo el tránsito a la ciencia. He aquí sus palabras: "Las iniciativas socialistas de la época romántica apelaban al sentimiento de caridad y conmiseración para impulsar a los pobres en su lucha contra los poderosos. Marx, en cambio, sostiene que debemos darnos cuenta de la razón íntima que agita el proceso histórico; que no son los factores espirituales los que pueden modificarlo, sino el conocimiento de los factores reales que actúan."[80]

Con el método del materialismo histórico Marx encauza, pues, la investigación social por el camino de la ciencia, y logra además formular y sistematizar conocimientos sólidos que le permiten incluso prever con exactitud las tendencias futuras de la evolución histórico-social. Esto último muestra, empero, en la opinión de Korn, que el elemento científico en el marxismo conlleva un cierto rasgo de determinismo, en cuanto que la exacta determinación e identificación de los factores en juego

---

[78] Pablo Guadarrama, *op. cit.; p*p. 182-183.
[79] Alejandro Korn, *op. cit.; p*p. 560-561. La continuidad establecida por Korn entre positivismo y marxismo se evidencia también en este otro pasaje: "La acción de Marx se desenvuelve sobre el fondo del positivismo contemporáneo en lucha con el pasado"; A. Korn, *Ibid.;* p. 564. Sobre la comprensión del positivismo en Korn ver su obra *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, ed. cit.; pp. 199-271, donde, a pesar de la clara crítica al positivismo, se ve también la tendencia a valorar en el positivismo sobre todo la metodología científica, la orientación empírica y la acentuación del control racional. Ver también Francisco Romero, "Alejandro Korn y el Positivismo", en Academia Nacional de la Historia (ed.), *II Congreso Internacional de Historia de América*, tomo 3, Buenos Aires 1938, pp. 300-307.
[80] Alejandro Korn, "Hegel y Marx", ed. cit.; p. 561.

conduce a la predicción de un curso histórico entendido justo como consecuencia inevitable de las fuerzas determinantes del proceso histórico. Esta confluencia de ciencia y determinismo en Marx la expresó el maestro argentino en estos términos: "Lo que pasa con el proceso histórico es algo inevitable, algo matemático que podemos prever con toda seguridad. Estas afirmaciones dan carácter de ciencia y determinismo a su posición."[81]

Con todo Korn puso mucho cuidado en no aislar ese elemento determinista, es decir, en no desvincularlo de la base científica que lo sustenta, ni de los otros factores reconocidos y estudiados por Marx en el proceso histórico. Queremos decir con ello que Korn, si bien entendió que en el marxismo late ciertamente una tendencia determinista, comprendió al mismo tiempo que el determinismo en la teoría histórica de Marx, precisamente por estar vinculado o derivarse del instrumental científico de análisis social que le permite establecer pronósticos, no puede ni debe ser sobrevalorado en el sentido de pretender hacer de él el factor decisivo en la filosofía de la historia marxista. Porque entiende que es un determinismo que no anula sino que se formula en relación con los factores reales todos de la dinámica del proceso histórico, establece Korn que ese determinismo de Marx no es ley inexorable ni, mucho menos, destino fatal; y por eso defiende al marxismo en este sentido contra los reproches o acusaciones de los que pretenden ver en su teoría el reflejo de un determinismo reduccionista y mecanicista. En este sentido sintetiza: "El determinismo que interviene en la concepción del materialismo histórico es difícil de aclarar y ha dado motivo a muchos malentendidos... ese determinismo no puede ser más que relativo... "[82]

En esta misma línea hay que situar también su defensa de Marx o de la posición marxista, como gustaba de decir Korn, frente a las objeciones de la interpretación economicista que le imputa una explicación monocausal de la historia al resolver las tensiones históricas en leyes económicas puntuales. Esta reducción del marxismo a un simple economicismo es, para Korn, manifiestamente "una interpretación errónea del materialismo histórico",[83] porque desconoce el proceso dialéctico de condicionamiento mutuo entre la base económica y la superestructura, que describieron y subrayaron Marx y Engels.[84]

---

[81] Alejandro Korn, *Ibid.;* p. 561.
[82] Alejandro Korn, *Ibid.;* pp. 561-562.
[83] Alejandro Korn, *Ibid.;* p. 562.
[84] Korn se refiere aquí a la ya citada carta de Engels a Bloch del 21 de septiembre de 1890, citando este pasaje: "Según la concepción del materialismo histórico el factor decisivo en la historia es, en última instancia, la producción y reproducción de la vida material. Ni Marx ni yo hemos sostenido algo más; si alguien ha entendido que el factor económico es algo decisivo, ha convertido aquella proposición en una proposición falsa, abstracta, absurda y sin sentido." (Ver el original en la edición citada, p. 463). Korn no indica qué edición sigue. La carta de Engels, publicada primero en 1895 en *Der sozialistische Akademiker*, se editó en Buenos Aires en el periódico del Partido Socialista, *La Vanguardia*, en 1896. Luego Juan B. Justo la volvió a publicar en su obra *La realización del*

Que Korn haya destacado, en su defensa de Marx contra las tergiversaciones deterministas de su doctrina, que la pretensión de hacer de Marx un economicista declarado, es un desacierto falto de base, representa un rasgo argumentativo cuya importancia esclarecedora para el contexto latinoamericano de aquel momento era, sin duda, de primer orden. Recuérdese que Korn destaca ese punto en un contexto en el que en los ambientes universitarios latinoamericanos se empieza a imponer la convicción de que el marxismo es el representante por excelencia de la "escuela economicista" ; que es, además, el nombre – señalémoslo de paso – con que se le identifica en los estudios de sociología de las universidades latinoamericanas de esta época.[85] No es extraño, por tanto, que incluso pensadores marxistas de la época reconozcan el esfuerzo de Korn como un verdadero aporte a elevar el nivel científico de la discusión del marxismo.[86]

Esto nos ayuda, por otra parte, a calibrar mejor el mérito del esfuerzo de Korn por alcanzar un acceso sereno y equilibrado a la obra de Marx. Quien conozca la posición filosófica de Korn, pensador de la "libertad creadora",[87] afincada en un eticismo de tonos neoidealistas,[88] no puede sorprenderse de que en su cursillo el maestro argentino haga seguir al elogio de Marx y al reconocimiento de sus méritos como científico social una fuerte y clara crítica del marxismo. Y ahora sí conviene atender a la distinción entre Marx y el marxismo con que Korn opera en su cursillo; pues precisamente la explicita cuando quiere resaltar sus reservas críticas. Esta distinción, que él mismo formuló en términos inequívocos al decir de Marx: "... yo admiro a esta gran personalidad, pero no admiro tanto a los marxistas",[89] constituye, en efecto, el punto de arranque o, más todavía, el verdadero horizonte desde el que se lanzan sus observaciones críticas.

Es esa distinción justamente la que le permite orientar su crítica no en la dirección de un cuestionamiento de los descubrimientos esenciales de Marx, sino en el sentido de un

---

socialismo. Así que es de suponer que Korn la cite según una de estas dos fuentes. Ver también Jorge E. Dotti, *Las vetas del texto. Una lectura filosófica de Alberdi, los positivistas, Juan B. Justo*, Buenos Aires 1990, especialmente pág. 112.

[85] Cfr. Pablo Guadarrama, op.cit.; pp. 176-177; y A. Poviña, *Nueva Historia de la sociología en América latina*, Córdoba (Argentina) 1959.

[86] Pensamos aquí concretamente en Aníbal Ponce, el filósofo marxista más importante de esta época, que comentó en 1935 en la revista *Mundo Argentino* el folleto donde se había publicado el curso de Korn el año anterior, destacando con gusto – como recalca Ponce – el mérito de su colega en lo referente a promover un trato más serio con el marxismo. Cfr. Aníbal Ponce, "Alejandro Korn: Hegel y Marx", en Oscar Terán (ed.) *Aníbal Ponce: ¿El marxismo sin nación?*, Antología, ed. cit.; pp. 156-157.

[87] Cfr. Alejandro Korn, *La libertad creadora*, Buenos Aires 1944; y *Sistema filosófico*, Buenos Aires 1959.

[88] Cfr. J. Izquierdo Ortega, "Metafísica y ética en el pensamiento de Alejandro Korn", en *Cuadernos Americanos* 20 (1961) 97-114; E. Pucciarelli, "Alejandro Korn y el pensamiento europeo", en *Revista de la Universidad* 12 (1960) 29-55; F. Romero, *Alejandro Korn, filósofo de la libertad*, Buenos Aires 1959.

[89] Alejandro Korn, "Hegel y Marx", ed. cit.; p. 565.

desenmascaramiento de las insuficiencias del pensamiento marxista en su desarrollo postmarxiano. Esto es, la crítica de Alejandro Korn al marxismo es crítica a la forma en que los marxistas, después de Marx, han continuado el método dialéctico de investigación histórica; ya que en su opinión ellos han convertido al método de Marx en un sistema de explicación dogmática y carente de todo impulso creador y verdaderamente científico.[90] De este estado precario y deficiente del marxismo contemporáneo suyo deduce Korn entonces, en un segundo momento de su reflexión crítica, la necesidad de renovar, de dinamizar y de complementar el marxismo, sometiéndolo a una sustancial revisión.

Para Korn el marxismo ha perdido la actitud crítica, y por eso busca un camino que permita reintroducir la crítica en la teoría marxista, en el movimiento socialista; ya que esa sería la actitud que puede impedir que la idea socialista no divague "al margen de la realidad histórica".[91] Pero interesante es ver que Korn no plantea esta tarea de renovación en el sentido de un movimiento de vuelta a Marx, de regreso a las fuentes, como se podría esperar de su distinción entre Marx y el marxismo. El desafío consiste para él más bien en revisar crítica y creadoramente el materialismo histórico, es decir, en complementarlo. Y su guía en esta tarea es Antonio Labriola. En efecto, pues Korn considera que la noción de "comunismo crítico",[92] marca el camino por donde debería ir la modificación del materialismo histórico en el contexto del mundo moderno.

En este punto sin embargo se nota un cierto cambio de perspectiva en las reflexiones críticas de Korn; un cambio que, a nuestro modo de ver, sólo se explica a la luz de un recurso a la propia concepción filosófica y a la propia posición política. Pues sorprendentemente Korn no profundiza la propuesta de Labriola, valorada como una vía prometedora, sino que en su lugar lo que hace es explicitar el planteamiento de Jean Jaurès (1859-1914) para ilustrar sus propuestas de revisión crítica del marxismo. Y sucede que Jaurès está mucho más cercano que Labriola de la filosofía neoidealista, de inspiración cristiana en el fondo, y de la posición política de reformismo social que defendía Korn. No olvidemos, en efecto, que Jaurès es para Korn uno de los representantes

---

[90] Cfr. Alejandro Korn, *Ibid.;* p. 563.
[91] Alejandro Korn, *Ibid.;* p. 570.
[92] Alejandro Korn, *Ibid.;* p. 563. Korn cita aquí el ensayo de Labriola "In memoriam del manifesto dei communisti" (1896), pero sin indicar la edición. Es probable que haya empleado la versión francesa de este ensayo recogida en el libro de Labriola: *Essais sur la conception materialista de l'histoire*, Paris 1926. Esta edición era conocida en Buenos Aires. Cfr. Aníbal Ponce, *El viento en el mundo*, en *Obras Completas*, tomo 3, Buenos Aires 1974, p. 214. Debe recordarse también que ya José Ingenieros se había ocupado del planteamiento de Labriola, citando en muchas ocasiones sobre todo el libro: *Discorrendo di socialismo e di filosofía* (1899). Cfr. José Ingenieros, *Antimperialismo y nación*, ed. cit.; p. 257, pero también pp. 170, 247 y 255.

principales del "socialismo de tendencia idealista;"[93] es decir, de ese tipo de socialismo "renovado" que, a diferencia del "socialismo crítico" de Labriola, sabe integrar la metafísica y esboza así una concepción idealista de la historia en la que, sin embargo, los factores económicos y materiales en general también tienen su importancia. De esta suerte puede ver Korn en la visión de Jaurès una anticipación de su propio programa de complementar el materialismo histórico con la metafísica para imprimirle así un nuevo rumbo.

A nuestro modo de ver este segundo aspecto en la crítica de Korn al marxismo plantea sin embargo un serio problema a su distinción entre Marx y el marxismo. Es cierto que su propuesta de revisión del marxismo nace precisamente de las deficiencias del marxismo que él ve convertido en un sistema dogmático. Pero cierto es también que Korn propone un programa de revisión del marxismo que no trata críticamente de corregir desviaciones posteriores ni de suplir o subsanar deficiencias motivadas por un determinado desarrollo del marxismo, sino que apunta a una reorientación fundamental del marxismo que justo por ser fundamental, es decir, por plantearse al nivel de los fundamentos del marxismo, sobrepasa los límites de las formas de su desarrollo posterior para alcanzar un ámbito nuclear en la obra de Marx. Y es que la revisión del marxismo propuesta por Korn contempla la introducción de una dimensión en el cuerpo doctrinal del marxismo que, según él, ni siquiera Marx habría llegado a comprender en forma cabal, a saber, la dimensión ética. Pero precisemos.

A la luz del recurso a la metafísica y, especialmente, a la metafísica del ideal y a la axiología metafísica,[94] se comprende que el intento de Korn se tenga que orientar ahora por el camino de integrar la "idea" ética, la fuerza ética del "Ideal", en el materialismo histórico; pero entendiendo esta integración no en el sentido de un mero complemento, sino más bien como posibilidad para una fundamentación ética del socialismo. De aquí que la crítica de Korn al marxismo llegue ahora hasta Marx. O sea que Korn reprocha a Marx mismo el no haber comprendido que la raíz última de la cuestión social es de índole ética. Y por haber desconocido ese origen, compartió Marx – según Korn – la visión de que bastaba un "socialismo científico" para resolver la cuestión social. Así el error del mismo Marx consistiría en haber absolutizado esa dimensión "científica" del problema;

---

[93] Alejandro Korn, "Hegel y Marx", ed. cit.; p. 565. Por razones obvias no podemos detenernos aquí en explicar el planteamiento de Jaurès. Baste con resaltar que Korn se fija principalmente en la base idealista de la posición filosófica del socialista francés, refiriéndose sobre todo a las conferencias que dio Jaurès en 1911 en Buenos Aires; y en las que éste había subrayado el fundamento idealista de su teoría de la historia. Cfr. Alejandro Korn, *Ibid.;* pp. 567 y sgs. Ver también Vincent Auriol, *Jean Jaurès*, Paris 1962.

[94] Cfr. Alejandro Korn, *Ibid.;* p. 568.

pues Korn considera que esta dimensión tiene que ser explicada más bien como una componente de la "solución metafísica"[95] de la cuestión social.

No se trata, por tanto, de complementar simplemente el programa socio-económico del marxismo con la perspectiva ética. Es decir que para Korn no basta con lograr que el marxismo se abra a la dimensión ética como algo complementario. Se trata de algo más; y ese "algo mas" era justo lo que queríamos señalar cuando calificábamos su programa de revisión del marxismo como un programa de "reorientación fundamental"; quedando claro ahora que con ello designamos justamente su propuesta de situar lo ético no a nivel de reclamación programática, sino a nivel de fundamento en el programa socialista. Está claro, además, que con su programa de un "socialismo ético"[96] el maestro argentino se mueve en la tradición de fundamentación ética del marxismo iniciada por los neokantianos de Marburgo entre finales del siglo XIX y principios del XX: Cohen, Natorp, Vorländer, Staudinger, etc. Con esta escuela – que en representantes como Karl Vorländer había reconocido el valor del método de interpretación de la sociedad y de la historia elaborado por Marx, tal como lo hemos visto también en Korn – comparte Korn, en efecto la convicción de que la ética debe ser la dimensión finalizante del socialismo. A título de ilustración de la afinidad entre Korn y los socialistas éticos de Marburgo válganos este texto: "Un socialismo de la acción no puede sin embargo limitarse a una teoría histórica o económica, por más profunda y rica que ésta pueda ser, sino que debe arrojar la cuestión de cuál debe ser el *objetivo final*, al que aspira el socialismo, si no quiere permanecer "ciego", carente de metas y objetivos. La respuesta a esta cuestión sólo la puede dar una filosofía del *deber*, con otras palabras, una ética."[97]

No hace falta comentario alguno, nos parece, para percatarse de que este texto, que tan claramente resume el programa del socialismo ético neokantiano, hubiese podido ser escrito también por Alejandro Korn para dar la síntesis de su posición. Y habría que estudiar la cuestión de una posible

---

[95] Alejandro Korn, *Ibid.;* p. 567. Y en un texto de 1919 había señalado ya lo siguiente: "El socialismo, en realidad, se ha dado cuenta de que el problema social, más que económico, es un problema ético. Públicamente no puede confesarlo, porque este pensamiento no es de Marx, sino de Le Play, de Schmoller y de León XIII." *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, ed. cit.; p. 303.

[96] Cfr. Alejandro Korn, "Socialismo ético", en *Obras Completas*, Buenos Aires 1949, pp. 503 y sgs. Véase también Juan Carlos Torchia Estrada, "El socialismo ético de Alejandro Korn", en Varios, *Estudios sobre Alejandro Korn*, Buenos Aires 1963.

[97] "Ein solcher Sozialismus der Tat aber kann nicht bei einer bloßen Geschichts- und Wirtschaftstheorie, und sei es auch die scharfsinnigste und fruchtbarste, stehen bleiben, sondern muß die Frage aufwerfen: Welches ist das *Endziel*, dem der Sozialismus zustreben soll und muß wenn er nicht "blind", weil ziel- und richtungslos, bleiben will? Die Antwort darauf kann nur eine Philosophie des *Sollens*, mit anderen Worten eine Ethik geben." Karl Vorländer, *Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*. Tübingen 1926, p. 299. Los subrayados son del original. Ver también Hans-Jörg Sandkühler/Rafael de la Vega (eds.), *Marxismus und Ethik. Texte zum neukantianischen Sozialismus*, Frankfurt/M. 1974; y José Sazbón, "Hegel y el socialismo novecentista", en *Revista de Filosofía* (Venezuela) 9 (1986) 203-227.

influencia directa, ya que los planteamientos de los socialistas neokantianos eran bien conocidos en la Argentina de estos años.[98] Pero esta cuestión no puede ser estudiada en el presente trabajo. Insistimos con todo en que su tratamiento es importante para comprender mejor la ambivalente relación de Korn con Marx. Pues entendemos que su "socialismo ético" no es superación sino punto culminante de su ambivalente relación con Marx; una ambivalencia que conservó hasta el final de su vida, porque poco antes de morir, comentando el libro de Hugo Calzetti *El Antimarx* (Buenos Aires 1934), en 1935, escribió todavía: "Pero no es necesario ser un marxista ortodoxo para hacerle (a Marx, R. F. B.) justicia. El gran heresiarca del siglo XIX, el proscrito que nunca dispuso del poder político interpretó y encaminó el pensamiento de multitudes. Hoy mismo, aún no ha llegado el momento en que cualquiera le pueda asestar su patadita... Estamos con Marx: malo. Estamos en contra: peor."[99]

5.4.3. El marxismo en el *Manual de Historia de la Filosofía* de José Vasconcelos

Otro momento central en el proceso de esta etapa de la incorporación del marxismo al movimiento filosófico académico del subcontinente lo constituye, sin duda, la publicación de la *Historia del Pensamiento filosófico*, de José Vasconcelos (1882-1959). Esta obra, publicada en 1937, representa la primera historia de la filosofía escrita por un gran filósofo latinoamericano en la que se da cuenta de la teoría marxista como corriente filosófica, al ofrecer en sus páginas una presentación e interpretación de la obra de Marx como sistema de filosofía social.[100]

---

[98] Recordemos que la obra de Rudolf Stammler tuvo fuerte acogida en Argentina y otros países de América Latina. Cfr. Enrique Martínez Paz, "La filosofía del derecho de Rodolfo Stammler", en *Humanidades* XVI (1927) 53-103. También en las obras de Justo se cita a menudo a Stammler, así como a L. Woltmann, cuyo libro *Der historische Materialismus* (Düsseldorf 1906) fue muy trabajado por Justo. Cfr. sobre esto Jorge E. Dotti, *op. cit.; p*p. 108 y sgs. Otra influencia posible que habría que investigar es la de E. Bernstein, a quien Korn también cita (cfr. "Socialismo ético", ed. cit.; p. 504); y cuya influencia le pudo llegar a través de Justo; pues, como se sabe, Bernstein dejó profunda huella en Justo. Cfr. José P. Barreiro, "La influencia de Bernstein en las ideas de J. B. Justo"; introducción a: E. Bernstein, *Socialismo teórico y socialismo práctico*, Buenos Aires 1966.
Por otro lado debería investigarse igualmente la influencia de Gustav Schmoller, ya que Korn lo cita en el contexto de su fundamentación de la complementación ética del marxismo. Y también en este caso es posible que la influencia le llegue por Justo porque éste había resaltado cómo Schmoller veía la economía desde un punto de vista ético. Cfr. Juan B. Justo, *Teoría y práctica de la historia*, ed. cit., y su estudio "Economía, valor, interés", en *Anales de la Facultad de Derecho* III (1913) 438-463.
Y, por último, dado que Korn menciona a León XIII, habría que examinar la posible influencia de autores del catolicismo social de izquierda de principios del siglo XX. Concretamente hay que pensar en Theodor Steinbüchel que estaba en relación con los socialistas neokantianos y que en su libro *Der Sozialismus als sittliche Idee* (Düsseldorf 1921) había acentuado precisamente el carácter ético del socialismo.
[99] Alejandro Korn, "Sobre el Antimarx", ed. cit.; pp. 583-584.
[100] Cfr. José Vasconcelos, *Historia del pensamiento filosófico*, en *Obras Completas*, tomo IV, México 1961, pp. 357 y sgs.

Y tres años más tarde, en 1940, en su *Manual de Filosofía*[101] vuelve Vasconcelos a dedicar otro apartado a la exposición y crítica de la doctrina de Marx como exponente de una corriente en la filosofía social. Con este *Manual de Filosofía* se reafirma, pues, la incorporación de Marx a textos filosóficos latinoamericanos, a la vez que se confirma el mantenido interés de filósofos latinoamericanos por discutir la doctrina marxista en sus aspectos filosóficos. Por esta razón, permítasenos decirlo expresamente, lo hemos escogido para marcar el final de esta etapa. Pero detengámonos un momento en explicar la recepción vasconceliana de Marx.

Sintomático del carácter de la recepción del marxismo que Vasconcelos hace, es ,en efecto, su ubicación de Marx en el capítulo correspondiente a "la filosofía social". Esta ubicación la encontramos tanto en su *Historia del pensamiento filosófico* como en su *Manual de Filosofía*. Y decimos que es sintomática porque esa ubicación nos indica ya cuál es la perspectiva filosófica desde la que Vasconcelos presentará el marxismo en sus manuales de historia de la filosofía.[102]

Entendiendo, pues, a Marx como exponente de una forma de filosofía social, Vasconcelos presenta la doctrina de Marx ateniéndose, en un primer momento, al *Manifiesto Comunista*. En su opinión esta obra, si se exceptúa la teoría de la plusvalía "contiene la esencia de la doctrina marxista";[103] cuyo programa político-social resume Vasconcelos transcribiendo casi literalmente el catálogo de demandas socialistas elaborado por Marx y Engels.

Esta visión se completa en un segundo momento, con ayuda de un breve recurso a *El Capital* donde se expone "la tesis del materialismo histórico *in extenso*".[104] Para Vasconcelos el materialismo histórico no es, sin embargo, en sentido estricto, ni una tesis ni una teoría, sino una hipótesis basada en dos factores o, mejor dicho, en dos suposiciones que revelan su carácter simplificador de los procesos históricos. Estas suposiciones son: 1) Que las transformaciones históricas encuentran sus

---

[101] Cfr. José Vasconcelos, *Manual de Filosofía*. en *Obras Completas*, tomo IV, México 1961, pp. 1115 y sgs.
[102] Señalemos que el capítulo sobre el marxismo en estas dos obras de Vasconcelos es prácticamente idéntico. Nosotros seguiremos aquí la versión original de *Historia del pensamiento filosófico*. Queremos observar además que en su *Etica*, de 1932, Vasconcelos había adelantado ya una "crítica" del marxismo que no tendremos en cuenta aquí porque nos parece carecer de un nivel científico mínimo. Sin indicar bibliografía alguna ni nombrar siquiera a algún autor Vasconcelos se limita en dicha "crítica" a descalificar al marxismo como "una ética terrena" y "una filosofía de la tierra". Cfr. José Vasconcelos, *Etica*, en *Obras Completas*, tomo III, México 1959, pp. 922 y sgs. Y finalmente debe tenerse en cuenta que, por ser considerado como uno de los grandes exponentes de la filosofía cristiano-católica en América Latina, la posición de Vasconcelos puede a su vez ser vista como representativa del modo de recepción del marxismo en círculos latinoamericanos de filosofía cristiana o católica. Sobre la importancia de Vasconcelos en la filosofía cristiana de América Latina cfr. Manuel Domínguez, "Christliche nicht-scholastische Philosophie in Lateinamerika", en E. Coreth/W. M. Neidl/G. Pfligersdorffer (eds.), *Christliche Philosophie im Katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, tomo 3, Graz/Wien/Köln 1990, pp. 707 y sgs.
[103] José Vasconcelos, *Historia del pensamiento filosófico*, ed. cit.; p. 358.
[104] José Vasconcelos, *Ibid.;* p. 358.

causas determinantes en las condiciones materiales, económicas, de la vida humana; y 2) que el cambio social colectivo encuentra además su verdadera fuerza motora en el principio de la lucha de clases.[105]

Para redondear su somera exposición del marxismo se ocupa entonces Vasconcelos con la teoría de la plusvalía, caracterizándola como el concepto creado por Marx para designar las ganancias ilegítimas en el sistema de producción capitalista, así como para fundamentar su reclamación de que "el capital debe ser función pública y no privilegio de un grupo de ciudadanos."[106]

Consecuente con su comprensión del marxismo Vasconcelos ensaya a continuación una crítica del mismo orientada a manifestar las contradicciones e ingenuidades en que se debate el marxismo como programa de filosofía político-social. Lo primero que somete a crítica el filósofo mexicano en el marxismo es su pretensión de ser la forma científica del socialismo. Para él, en efecto, el término "socialismo científico" es una pretensión infundada e ingenua "porque científico en el sentido propio del término o sea la capacidad de predecir un fenómeno, no existe en sociología, menos en economía, su rama subordinada".[107] Pero lo importante es notar que esta crítica apunta en realidad al cuestionamiento o rechazo del carácter científico que pretende dar Marx a su materialismo histórico. Pues si en economía resulta imposible predecir, no puede entonces ser científica una explicación que, basada exclusivamente en el mecanismo económico de la sociedad, quiere determinar el curso futuro de la misma. Nótese además que con esta crítica se hace patente que Vasconcelos, sin decirlo en forma explícita, parte de la consideración de que el materialismo histórico no sólo analiza la historia, sino que predice también su curso. No es, pues, únicamente método. Y precisamente por comprenderlo así, se le presenta al materialismo histórico como una interpretación que, más que científica, es cientifista; y que estaría así en la línea del positivismo evolucionista.[108]

En esa misma línea critica luego Vasconcelos, orientándose en el economista alemán Werner Sombart (1863-1941),[109] la validez de las teorías económicas de Marx, y en especial la de sus tesis

[105] Cfr. José Vasconcelos, *Ibid.;* pp. 358 y sgs.
[106] Cfr. José Vasconcelos, *Ibid.;* pp. 360.
[107] Cfr. José Vasconcelos, *Ibid.;* pp. 361.
[108] Cfr. José Vasconcelos, *Ibid.;* pp. 357 y 361-362.
[109] Vasconcelos se refiere en especial a la obra *Sozialismus und soziale Bewegung* (1896) que tanto en su versión inglesa (*Socialism and Social Movement*, Nueva York 1918) como en la francesa (*Le socialisme et le mouvement social au XIX siècle*, Paris 1904) tuvo gran circulación entre los grupos intelectuales latinoamericanos. Cfr. José Ingenieros, *Antimperialismo y Nación*, ed. cit.; p. 246. Pero también otros pensadores latinoamericanos importantes citan otras obras de Sombart en este contexto de la recepción del marxismo. Cfr. Aníbal Ponce, *El viento en el mundo*, ed. cit.; p. 180; y Samuel Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, en *Obras Completas*, tomo 2, ed. cit.; p. 13.

sobre la fatalidad de la creciente pauperización del obrero en el capitalismo, sobre la concentración del capital como factor esencial en la destrucción del sistema capitalista y sobre la necesidad de crisis cada vez más graves e insolubles en la economía capitalista. Señala Vasconcelos además que Marx menospreció la flexibilidad del capitalismo en lo referente a su capacidad interna para resolver las crisis del sistema.[110]

Mordiente y despiadada se torna sin embargo la crítica vasconceliana al marxismo allí donde el filósofo mexicano no se atiene más a los puntos de su exposición, para fijarse en las consecuencias teóricas y prácticas que se derivan de los planteamientos de Marx. Y este aspecto de su crítica resulta tanto más importante cuanto que es revelador de que, a pesar de que Vasconcelos prácticamente no distingue entre Marx y el marxismo posterior, sus observaciones críticas no son del todo comprensibles en su dureza sin el trasfondo del marxismo stalinizado de esta época. Así que su crítica puede tomarse como una muestra de lo que decíamos al principio de este capítulo sobre la función negativa del stalinismo en la recepción del marxismo en la América Latina de esta época.

Es revelador en efecto que Vasconcelos centre su crítica ahora en la dictadura del proletariado y no vea en ella un instrumento provisional al servicio de la definitiva mejoría del hombre, sino, por el contrario, un instrumento para la implantación definitiva de la barbarie. La dictadura del proletariado no es, pues, en su opinión, un progreso, sino un claro retroceso. Es "un salto atrás de la civilización; un retorno a Genghis Kan y a Moctezuma ... La supresión del individuo ante el monstruo del Estado, mito detrás del cual, una reducida minoría militar y burocrática, esquilma el trabajo de poblaciones esclavizadas y embrutecidas."[111]

La dictadura del proletariado es así la consecuencia práctica en la que se concretiza, según Vasconcelos , el repudio marxista "de la libertad y la democracia";[112] un repudio que patentiza por su parte cómo el marxismo es una doctrina que se alimenta teóricamente de la destrucción y negación radicales de los ideales políticos y morales que ha ido consagrando la humanidad como su verdadero código humanístico y moral, es decir, como conquistas definitivas en su desarrollo espiritual. Por esto la dictadura del proletariado es, en el fondo, para Vasconcelos, la figura concreta en la cual se condensa la negación teórica de los valores morales y humanos por parte del

[110] Cfr. José Vasconcelos, *Ibid.;* pp. 363 y sgs.
[111] José Vasconcelos, *Ibid.;* p. 364.
[112] José Vasconcelos, *Ibid.;* p. 361.

marxismo; o, si se prefiere, la figura política que manifiesta tanto el "amoralismo" como la "inhumanidad del sistema marxista."[113]

Es cierto, como acabamos de indicar, que Vasconcelos no establece, de hecho, distinción alguna entre Marx y sus continuadores posteriores. Más aún, es rasgo característico de su posición crítica, incluso en sus aspectos más violentos, la insistencia en dejar establecido que los defectos del marxismo vienen de Marx, y que no son por tanto consecuencia del desarrollo posterior de sus ideas. Con todo, queremos insistir en la interpretación nuestra antes arriesgada; y decimos "arriesgada" conscientemente. Pues la proponemos sabiendo que en su apoyo no podemos aducir si no un solo texto en el que Vasconcelos parece hacer una excepción e insinuar una cierta diferencia entre la actitud de Marx y la de sus continuadores. Hay en efecto, un pasaje en la exposición vasconceliana del marxismo que, refiriéndose a aquella frase de Marx sobre el sentido estratégico de sus cláusulas sobre la verdad, la justicia y la moralidad en los estatutos de la Primera Internacional, establece esta pálida, pero no por ello menos notable característica diferenciante: "Es probable que esta fanfarronada se explique en Marx por su estado de encono contra una sociedad hipócrita que ha corrompido los valores que tales palabras suponen. Pero eso no quita que en los continuadores del marxismo, el desdén oficial por toda clase de valores éticos haya contribuido a la práctica de los más cínicos procederes en materia de conducta personal."[114] Este texto no es, ciertamente, un apoyo definitivo para nuestra interpretación. Pero hace ver al menos que ésta, aunque sea arriesgada, no es una simple conjetura; puesto que ese reproche de la degeneración del marxismo en un cinismo amoral se hace justo en base de la continuación oficial del marxismo; una continuación oficial que, para esa época, ya se personificaba en el nombre de Stalin.

En este contexto no se puede olvidar, por lo demás, que, precisamente en el año que Vasconcelos escribía su violenta crítica al marxismo, el comunismo latinoamericano ya empezaba a cantar las excelencias de Stalin como capitán conductor de pueblos.[115] He aquí, pues, otro elemento que nos podría ayudar a comprender la dureza de su crítica como reacción a un marxismo que no conoce más horizonte que el del stalinismo. Con todo, sin embargo, nuestra interpretación ha de quedar planteada aquí como una propuesta heurística sobre cuyo valor ha de decidir el lector avisado.

Por otra parte es interesante notar que la crítica vasconceliana al marxismo, independientemente de que el stalinismo sea o no su marco referencial, se formula desde una posición cultural que ilustra lo

---

[113] José Vasconcelos, *Ibid.;* pp. 361 y 364.
[114] José Vasconcelos, *Ibid.;* p. 361.

que decíamos al final de nuestra primera etapa, cuando, a propósito de Martí, indicábamos que el humanismo inclusivista de proveniencia cristiana, defendido por tantos intelectuales nuestros como rasgo constitutivo de la cultura latinoamericana, fomenta constantemente en América Latina actitudes críticas frente al marxismo. No se puede negar, en efecto, que Vasconcelos ejemplifica y concretiza esta tendencia con su crítica. El eje central de sus objeciones al marxismo pasa por ese humanismo. Es esa tradición humanista la que da la clave para entender porqué sus críticas a las ideas económicas y políticas de Marx, subrayadas por nosotros, culminan en el rechazo del marxismo por antihumano. El argumento último de Vasconcelos contra el marxismo no es, pues, ni económico ni político. Su argumento definitivo es el hombre, lo humano; y por eso su crítica culmina en esta dura constatación: "La inhumanidad del sistema marxista es su principal defecto."[116] Y esto significa que "el movimiento marxista se ha decapitado, se ha privado de porvenir".[117]

5.4.4 La recepción del marxismo como obra de autores marxistas

5.4.4.1 Observación preliminar

Hasta ahora hemos considerado, en lo fundamental, la recepción filosófica del marxismo durante esta etapa desde la perspectiva de los filósofos latinoamericanos no marxistas que se hacen cuestión del marxismo. Y ello corresponde, sin duda, al dato esencial, ya antes indicado, que caracteriza a esta etapa, a saber, que son precisamente filósofos no marxistas los principales agentes en ese proceso de incorporación del marxismo a la filosofía (académica o universitaria) latinoamericana que se cumple en este período. Un dato éste que, como se dijo también antes, es a su vez resultado sobre todo de la pereza teórica que se apodera del marxismo en América Latina. (Y digo "sobre todo", porque tampoco se debe pasar por alto la represión sufrida por intelectuales marxistas en esta época).

Sería injusto, no obstante, aferrarse a ese dato; y generalizarlo tanto que nos ciegue para ver las contribuciones marxistas a ese proceso. Ya sabemos que, debido al creciente empobrecimiento general del marxismo en estos años, son excepciones; pero algunas de ellas, como la de Aníbal

---

[115] Cfr., por ejemplo, Nicolás Guillén, "Una canción a Stalin", en *Sóngoro Cosongo*, Buenos Aires 1952, pp. 116-118.
[116] José Vasconcelos, *op. cit.; p*. 364.

Ponce, son de tal peso que no se pueden ignorar sin mutilar la totalidad del proceso de integración del marxismo en el panorama filosófico latinoamericano. Tratemos, pues, de completar nuestras consideraciones ocupándonos ahora con algunas de estas contribuciones marxistas.

5.4.4.2 Pedro Ceruti Crosa y Emilio Frugoni

En el marco de la polémica de Antonio Caso con el marxismo tuvimos ya oportunidad de nombrar a dos marxistas mexicanos, Lombardo Toledano y Francisco Zamora, que con su formación filosófica contribuyeron a fomentar en México el interés por el marxismo como filosofía. En esa misma línea de trabajo cabe mencionar ahora al uruguayo Pedro Ceruti Crosa (1899-1947). No cabe duda de que Ceruti Crosa representa en su país la filosofía marxista en su estricta observación leninista.[118] Pero hay que reconocer que tiene el mérito de ser el autor de un libro pionero de la crítica marxista a la filosofía latinoamericana dominante. En efecto, su *Crítica de Vaz Ferreira*, Montevideo 1932, tiene el mérito de ser, según alcanzamos a ver, la primera obra en la que se intenta desde una óptica marxista-leninista una crítica sistemática a la posición de uno de los representantes consagrados de la filosofía en América Latina.

Para la finalidad que perseguimos con este trabajo es, sin embargo, la figura de otro uruguayo más importante. Nos referimos a Emilio Frugoni (1880-1969). Frugoni, de quien ya dijimos en el capítulo segundo que fue fundador en 1910 del "Centro Socialista Carlos Marx" de Montevideo, publicó en 1936 una colección de ensayos con el título de *Ensayos sobre marxismo* que nos parece una publicación realmente significativa porque ella testimonia un tratamiento marxista crítico del marxismo. En efecto, en este libro el marxismo no es objeto de repetición dogmática ni se le expone como un cuerpo doctrinal acabado, sino como un proceso abierto tanto en lo teórico como en lo práctico. La importancia de este libro, ciertamente, no debe exagerarse; y ello, entre otras razones, porque el planteamiento filosófico de las cuestiones aquí tratadas, especialmente de aquellas referentes a una continuación innovadora del marxismo, fue sólo esbozado; y su autor tampoco lo desarrolló en estudios ulteriores. Por otro lado los *Ensayos sobre marxismo* tampoco deben ser menospreciados en su significación. Pues son un documento de la resistencia que encuentra el marxismo stalinizado en América Latina en el seno de la misma tradición marxista. No es, en efecto, nada despreciable que en 1936 se critique en nombre de Marx la interpretación del

---

[117] José Vasconcelos, *Ibid.;* p. 365.

marxismo en el sentido de una filosofía mecanicista y dogmática. Dicho positivamente: Frugoni expone en este libro un marxismo que se entiende a sí mismo como una filosofía de la libertad que concientiza al hombre de que puede cambiar las condiciones que le condicionan y reorientar el rumbo de la sociedad y de la historia "con la guía segura de su razón emancipada".[119]

De ahí que critique en su libro también la tendencia a convertir el marxismo en un determinismo económico. Y lo hace recurriendo a la concepción antropológica de Marx que explica en términos de una teoría del "hombre integral"[120] que conduce, tomada y aplicada en todas sus consecuencias, a la finalización ética de todo el orden económico, y también del progreso técnico.[121] Esta visión es a su vez base para otra de las perspectivas que plantea aquí Frugoni como posibilidades de continuar el marxismo en sentido creador, a saber, su propuesta de elaborar una concepción materialista de la historia más amplia, entendiendo por ello fundamentalmente la búsqueda de una explicación más adecuada de la autonomía relativa de los ideales y valores en el proceso histórico. Y dicha explicación debería de llevar a la integración plena de "los fines ideales en la concepción materialista de la historia."[122]

Frugoni, como señalábamos, no desarrolló filosóficamente estos esbozos. Pero sí los conservó al menos como la plataforma teórica sobre la que levantaría años más tarde su visión política de un socialismo latinoamericano, heredero y continuador de las tradiciones emancipadoras de Europa y América Latina, y que se define como un movimiento de "revaloración de la libertad".[123] Mas este punto del ideario político de Frugoni no puede ser estudiado aquí.[124]

5.4.4.3 Anibal Ponce

---

[118] Cfr. Pedro Ceruti Crosa, *Iniciación filosófica*, Montevideo 1944; donde ofrece una introducción al marxismo-leninismo en perspectiva oficial. Ver también Arturo Ardao, "Tendencias filosóficas en el Uruguay en el siglo XX", en *Cursos y Conferencias* XXV (1956) p. 34.
[119] Emilio Frugoni, *Ensayos sobre marxismo*, Montevideo 1936, p. 100.
[120] Emilio Frugoni, *Ibid.;* p. 80.
[121] Cfr. Emilio Frugoni, *Ibid.;* pp. 76 y sgs., y 167 y sgs.
[122] Emilio Frugoni, *Ibid.;* pp. 101 y sgs.
[123] Emilio Frugoni, *Génesis, esencia y fundamentos del socialismo*, volumen 2, en *Obras de Emilio Frugoni*, tomo IV, Montevideo 1989, p. 384.
[124] Conviene dejar constancia de que Frugoni, debido a su actividad docente, encarnó por años la presencia del marxismo en círculos universitarios en ambos lados del Río de la Plata. El golpe militar de 1933 en Uruguay puso

Pero será nuevamente en la Argentina donde realmente asistiremos a una excepción en el estado general de empobrecimiento teórico que padece el marxismo latinoamericano en esta época. Allí surge y actúa la personalidad mayor, es más, la única figura intelectual que por su capacidad y talento sobrepasa los límites de la repetición mecánica y estéril en que se estanca en esta década del 30 el marxismo en América Latina: Aníbal Ponce (1898-1938). Con razón, nos parece, se le ha calificado como "una de las figuras capitales del pensamiento revolucionario en la América Latina."[125]

En cierta medida, dentro de la historia del marxismo en América Latina, la obra y la labor de Ponce por afincar el marxismo en el suelo latinoamericano sólo es comparable, cualitativamente, con la empresa programática de la otra figura señera que reclama para sí la teoría marxista en nuestro continente: José Carlos Mariátegui.

Y decimos "en cierta medida" porque, si tanto la capacidad analítica como la fuerza reflexiva resultan equiparables en ambos, sus posiciones teóricas son muy distintas. En realidad, Mariátegui y Ponce encarnan, en el seno mismo del marxismo latinoamericano, dos marxismos muy diferentes. Por eso, conviene decirlo de entrada, consideramos falso y tergiversante el intento de querer salvar la continuidad teórica del marxismo en el contexto latinoamericano haciendo de Ponce un complemento de la obra del Amauta peruano.[126]

Ponce, tal es nuestra interpretación, no complementa ni continua la obra de Mariátegui. Su obra, por el contrario, al menos en sus aspectos fundamentales, lo constituye en una especie de Anti-Mariátegui. En Aníbal Ponce nos encontramos, por consiguiente, con "el *otro* marxismo"[127] latinoamericano; es decir, con un marxismo no creado o redefinido desde la confrontación con la peculiaridad americana, sino aplicado, eso sí, con coherencia y rigor, a la realidad de América Latina. El marxismo ponceano es, dicho en otros términos, un marxismo que, identificándose totalmente con la forma ortodoxa del materialismo dialéctico, busca su progreso no tanto por la vía de la renovación teórica en base al contraste con la realidad histórica correspondiente, como por la vía de la aplicación de sus categorías a la realidad; y ello sin hacer concesiones a las posibles peculiaridades contextuales de cada realidad. Por esta razón el mérito de Aníbal Ponce radica sobre

---

fin a la carrera universitaria en su patria, debiendo exilarse a la Argentina. Ese mismo año dictó un curso sobre marxismo en la Universidad de La Plata.

[125] Juan Marinello, "Pensamiento e invención de Aníbal Ponce", en *Ensayos*, La Habana 1977, p. 547

[126] Como representante de un intento semejante se podría citar a Juan Marinello con su ensayo: *Ocho notas sobre Anibal Ponce*, Buenos Aires 1958; y el estudio anteriormente citado; ver especialmente p. 582 del mismo.

[127] Oscar Terán, "Mariátegui: decir la nación", ed. cit.; p. 43. (Cursiva en el original.)

todo en su contribución a fomentar el estudio serio y profundo del marxismo, como materialismo dialéctico, en América Latina. O sea que no es su originalidad la que lo constituye en una excepción en esta etapa precaria del marxismo en nuestro continente, sino más bien el rigor metodológico y la amplitud de conocimientos, esto es, la base interdisciplinar, con que supo acompañar siempre sus ortodoxas interpretaciones marxistas.[128]

Mas tratemos ahora de aproximarnos al marxismo de Ponce, y de precisar así nuestra caracterización del marxista argentino como un Anti-Mariátegui; caracterización que, más que un juicio de valor, quiere ser simplemente una ilustración de la distancia que media entre estos dos marxistas latinoamericanos.

En nuestra tercera etapa, cuando hablábamos de José Ingenieros, tuvimos ocasión de citar a Aníbal Ponce, señalando de pasada que era discípulo del gran positivista argentino. Pues bien, ese dato es sumamente importante para comprender la tradición de pensamiento desde la que Ponce se abre al marxismo. De su maestro y amigo Ingenieros no hereda Ponce únicamente la inclinación a las ciencias, concretamente a la biología y a la psicología, sino también, y sobre todo, la tendencia a un positivismo cientificista que se pretende celoso guardián de los verdaderos límites de la razón y del saber científico.

Y si a esta herencia positivista y cientificista añadimos todavía el proyecto político, liberal y europeizante, de la Revolución de Mayo argentina (1810), que tanta influencia tuvo en Ponce durante toda su vida,[129] se comprende fácilmente que el filósofo argentino llegue al marxismo calado por una tradición intelectual, y también política, que no puede ser más diferente de la tradición que alimenta el marxismo de Mariátegui. Con lo cual queremos decir que Ponce se abre al marxismo desde una tradición cultural acostumbrada a ver los problemas de América Latina desde una óptica europea, o como decía Martí, según la clave del "libro europeo";[130] y que se apropia el

[128] Para evitar un malentendido en el sentido de que se piense que con ello queremos restar méritos a la calidad científica de la obra de Ponce, nos permitimos aclarar que en modo algún discutimos que Ponce es una de las figuras que más han contribuido en América Latina a fomentar "el espíritu profesional" en los estudios científicos en general. Y precisamente por eso valoramos su obra también como decisiva para la investigación de las fuentes marxistas que en esta época eran conocidas o accesibles en América Latina. Pues, aunque nos parezca hoy evidente, el simple hecho de que Ponce consulte la bibliografía existente sobre los temas que trata, y de que se esmere en ofrecer indicaciones bibliográficas precisas, esto hace ya de sus obras un verdadero fichero bibliográfico. Además, si se tiene en cuenta que Ponce fue uno de los autores más leídos en América Latina en la década de los 30, debe reconocerse también que sus obras, justo por ese estilo "académico" que se le reprochó a veces, jugaron un papel fundamental en la difusión de nombres nuevos de la cultura marxista. Así, quien lee a Ponce entra en contacto, por ejemplo, con nombres como Lafargue, Luxemburg, Prenant o Wallon.

[129] Cfr. Anibal Ponce, "Examen de conciencia", en *Obras Completas*, tomo 3, ed. cit.; pp. 153-166; y Juan A. Salceda, *Anibal Ponce y el pensamiento de mayo*, Buenos Aires 1957.

[130] José Martí, "Nuestra América", en *Obras Completas*, tomo 6, La Habana 1975, p. 20.

programa de la modernidad europea. Esto explica que cuando Ponce define conscientemente, hacia 1933-1934, su posición marxista,[131] no tenga mayores dificultades para apropiarse como suyas, es decir, como pertinentes y adecuadas, las categorías europeas que articulan la teoría interpretativa del marxismo que recibe.

A esta luz se comprende entonces que un primer rasgo característico del marxismo de Aníbal Ponce consista precisamente en ser un marxismo cuyas categorías interpretativas no se pasan previamente por el filtro de una realidad latinoamericana reconocida y valorada en sus elementos diferenciantes. En consecuencia su marxismo aparece a veces en la forma de un instrumento que, carente de sensibilidad para apreciar peculiaridades latinoamericanas, prefiere disolverlas en esquemas conocidos o sancionados, para acelerar y asegurar con ello un proceso de desarrollo que corra por las vías de progreso y civilización abiertas por Europa. El marxismo de Ponce no enfrenta el desafío de la diferencia latinoamericana; es más, no percibe esta diferencia, porque piensa América Latina a la europea y nivela sus peculiaridades.

Este carácter eurocéntrico del marxismo de Ponce se evidencia con toda claridad en el modo de tratar la cuestión nacional. Esto se nota ya en su modo de enfocar el tema; pues si toca esta cuestión, no es porque quiera comprender su desarrollo peculiar en América Latina, sino más bien porque quiere mostrar que la cuestión nacional "se ha desplazado y engrandecido al trasladar su centro de gravedad desde el orden burgués al orden proletario."[132] O sea que la intención de Anibal Ponce es la de relativizar la importancia de la cuestión nacional en América Latina. Porque para él lo evidente es que con la lucha internacionalista se ha operado un cambio radical que "nos está indicando no sólo el nuevo clima dentro del cual ha comenzado a vivir la "cuestión nacional", sino la jerarquía que ha asumido en la lucha revolucionaria de las grandes masas."[133]

---

[131] La vinculación de Ponce con el marxismo debe ser fechada mucho antes. Pues ya en 1918, bajo el impacto de la Revolución Rusa, Ponce se acerca a círculos y posiciones marxistas. Pero no es sino hasta 1933 cuando Ponce se da a conocer como Marxista convencido, publicando el importante ensayo titulado "Elogio del Manifiesto Comunista". El texto de este ensayo se remota a la conferencia que con el mismo nombre dió Ponce en la Facultad de Derecho de la Universidad de La Plata en mayo de 1933. Recordemos brevemente los dos aspectos que resalta Ponce. Primero esboza el desarrollo científico seguido por Marx y Engels, siendo de interés notar que resalta precisamente la relación de Marx y Engels con la tradición científica de los enciclopedistas franceses. Igualmente ilustrativo es el segundo aspecto subrayado por Ponce, a saber, la crítica al socialismo utópico. Cfr. Anibal Ponce, "Elogio del Manifiesto Comunista", en *Obras Completas*, tomo 3, ed. cit.; pp. 207-221. Su definición como pensador marxista la confirma Ponce en 1934 con sus cursos sobre educación y lucha de clases en el "Colegio Libre de Estudios Superiores" en Buenos Aires. Pero de este curso nos ocuparemos luego.

[132] Anibal Ponce, "La cuestión indígena y la cuestión nacional", en Oscar Terán (ed.), *Anibal Ponce: ¿El marxismo sin nación?*, (Antología), ed. cit.; p. 239.

[133] Anibal Ponce, *Ibid.;* p. 239.

Lógicamente, ese cambio es evidente para Ponce porque parte de una visión europea de la cuestión: "... la "cuestión nacional" – que nació con la burguesía en su etapa ascendente – continuó planteándose dentro del orden burgués, y aunque asumió a veces carácter "popular", con apariencia de cuestión "común" a la burguesía y los obreros, siguió siendo un conflicto entre clases burguesas, que en lo esencial sólo a ellas interesaba y aprovechaba".[134] Viendo esta cuestión exclusivamente desde la óptica del desarrollo del capitalismo europeo, no acierta Ponce a percibir sus rasgos específicos en América Latina, como el que se da, por ejemplo, con su vinculación con la problemática de los pueblos indígenas. De suerte que, al igual que Mella, Ponce no tiene más opción que la de "resolver" la cuestión nacional en el contexto del internacionalismo proletario.

Por otro lado nos parece que en la actitud de Ponce frente a la peculiaridad de lo "nacional" en América Latina no opera únicamente el mundo categorial de un marxismo europeizado, sino también – y acaso sobre todo – el ambiente cultural argentino del europeísmo. Creemos que, en efecto, ese europeísmo argentino es el factor que explica la agresividad con que expone a veces sus prejuicios eurocéntricos. Para respaldar nuestro punto de vista, queremos ofrecer tres ejemplos relacionados con el tratamiento de la problemática de la cuestión nacional: 1) Apuntando a las tesis del movimiento indigenista, escribe Ponce: ">>Europeos en América<<, al decir de Alberdi, nos reconocemos como un gajo desprendido del viejo tronco caucásico, y en vez de soñar con hegemonías del Cosmos, preferimos ir corrigiendo con sangre de blancos los resabios que aún nos quedan del indio y del mulato".[135] 2) Contra la tendencia, a su parecer romantizadora, que pretende hacer del gaucho el representante genuino de la nación argentina escribe en otro lugar: "... el gaucho representó, durante la Colonia, la servidumbre feudal en su acepción rigurosa. Inconsciente a fuer de ignorante, y dócil al patrón como buen siervo, entró con él a las guerras de la independencia... y dentro de la nacionalidad prolongaba los hábitos y las costumbres de la Colonia... la barbarie gaucha echó las bases de una sociedad "mililar": el caudillismo y la tiranía. "[136] Y 3) Su comentario al artículo de Marx sobre Bolívar,[137] donde ratifica los negativos juicios de Marx sobre El Libertador.[138]

---

[134] Anibal Ponce, *Ibid.;* p. 238.
[135] Anibal Ponce, "Indología", en Oscar Terán (ed.), *Anibal Ponce: ¿El marxismo sin nación?*, ed. cit.; p. 81.
[136] Anibal Ponce, "Examen de conciencia", ed. cit.; p. 156.
[137] Cfr. Karl Marx, "Bolívar y Ponte", en *MEW*, tomo 14, Berlin 1969, pp. 217-231.
[138] Cfr. Anibal Ponce, "Bolívar y Marx", en Oscar Terán (ed.), *Anibal Ponce: ¿El marxismo sin nación?*, ed. cit.; pp. 224-227. En este contexto cabe observar que al comienzo de los años 60 Ernesto Che Guevara criticará indirectamente a Ponce al reconocer que el juicio de Marx sobre Bolívar está en desacuerdo con el sentir latinoamericano. Cfr. Ernesto Che Guevara, "Notas para el estudio de la ideología de la revolución cubana", en *Obra Revolucionaria*, México 1968, p. 508. Ver además: Carlos Sánchez Castro, *Marx ante Bolívar*, México 1984.

Por otra parte es de justicia reconocer que el rasgo europeísta no puede convertirse en medida de todo el marxismo ponceano. Es decir que Ponce no debe ser juzgado sólo desde ese punto de vista. Su obra, tan variada en géneros y temas, no es afectada siempre en la misma medida por la tendencia europeísta. Pero todavía se puede decir más a favor del valor de su obra. Y es que en Ponce, a diferencia de lo que ocurre en la mayoría de los intelectuales marxistas latinoamericanos de esta década, el europeísmo no es necesariamente sinónimo de empobrecimiento o de repetición ayuna de pensamiento propio. Ponce, incluso cuando se mueve al interior del horizonte europeísta, logra una reflexión vigorosa. O sea que para otorgarle con derecho el título de marxista de excepción en esta época no es necesario hacer valer únicamente aquellas facetas de su obra en las que la tendencia europeísta pasa a un segundo plano, tales como, pongamos por caso, la faceta del psicólogo,[139] o la del escritor meditador con cualidades literarias sobresalientes.[140] Y no es necesario semejante paso, ni aconsejable ni prudente, porque se da casi la paradoja de que Ponce logra su nivel más alto o profundo de reflexión como pensador marxista precisamente dentro del horizonte europeísta. Sus dos obras fundamentales, y reconocidas como fundadoras del "otro" marxismo latinoamericano – pretendidamente más ortodoxo que el mariateguiano – así lo prueban: *Educación y lucha de clases*, que aparece como libro en 1937, pero que contiene el texto de las lecciones dadas en 1934, ya citadas en la nota 131; y *Humanismo burgués y humanismo proletario*, México 1938.

En la imposibilidad de adentrarnos aquí en el análisis detenido de estas obras, importantes no tanto por la novedad doctrinal – apenas presente – como por el vigor y la coherencia con que se exponen los temas analizados desde el punto de vista del materialismo dialéctico, nos limitaremos a ofrecer unas breves observaciones sobre el contenido y el planteamiento de ambas.

Las lecciones de 1934, recogidas en *Educación y lucha de clases*, representan el momento en que Ponce articula su ortodoxa comprensión del marxismo, esto es, su apropiación del marxismo como materialismo dialéctico ya en forma clara y definitiva.

Ponce muestra su modo de apropiación del marxismo de manera concreta mediante la reconstrucción histórica y sistemática del tema de la educación tomando como hilo conductor el principio de la lucha de clases. Por eso la finalidad central que persigue Ponce con esta obra es la de poner en evidencia los lazos esenciales que existen entre los intereses de clase – especialmente los

---

[139] Cfr. Anibal Ponce, *La gramática de los sentimientos*, Buenos Aires 1929; *Problemas de psicología infantil*, Buenos Aires 1931; y *Ambición y angustia de los adolecentes*, Buenos Aires 1936.
[140] Cfr. Anibal Ponce, *Apuntes de viaje*, Buenos Aires 1942.

intereses económicos de la burguesía – y las metas de la educación dominante. Ponce mismo resume su idea en estos términos: "Ligada estrechamente a la estructura económica de las clases sociales, la educación no puede ser en cada momento histórico sino un reflejo necesario y fatal de los intereses y aspiraciones de esas clases".[141]

Y es consecuente Ponce con esa idea central cuando añade en el curso de su reflexión que su libro se propone igualmente contribuir al desenmascaramiento de la concepción burguesa de la educación en el sentido de un proceso supuestamente neutral axiológica e ideológicamente. A este respecto dejó escrito con claridad: "La llamada "neutralidad escolar" sólo tiene por objeto substraer al niño de la verdadera realidad social: la realidad de la lucha de clase y de la explotación capitalista; capciosa "neutralidad escolar" que durante mucho tiempo sirvió a la burguesía para disimular mejor sus fundamentos y defender así sus intereses."[142]

Por último cabe destacar como otra de las preocupaciones centrales de Ponce en este libro la comprobación de la tesis siguiente: "... la educación no es un fenómeno accidental dentro de una sociedad de clases, y ... para renovarla de verdad se necesita nada menos que transformar *desde la base* el sistema económico que la sustenta."[143] Ponce, que ve en esta tesis una consecuencia directa de la vinculación entre economía y educación, insiste repetidas veces en ella tratando de fundamentarla desde distintos puntos de vista. Es uno de los grandes ejes de *Educación y lucha de clases*. Pero pasemos a su otra obra.

Por su parte *Humanismo burgués y humanismo proletario* es un libro que, como su título original *De Erasmo a Romain Rolland*[144] permite captar acaso con mayor exactitud, encuentra el marco referencial sustancial de sus análisis y reflexiones en el mundo cultural europeo; pero que, como poderosa síntesis de las corrientes en pugna en ese mundo, sabe ofrecernos un logrado y erudito panorama de la conflictiva historia del humanismo (europeo), tomando justamente como hilo conductor las radicales oposiciones existentes entre las tendencias de un humanismo teórico, amante del orden establecido, y de un humanismo de la acción, orientado hacia el cambio revolucionario, es decir, esperanzado y combatiente. Cabe notar además que, en ese mismo contexto, Ponce nos brinda

---

[141] Anibal Ponce, *Educación y lucha de clases*, en *Obras Completas*, tomo 3, ed. cit.; pp. 433-434.
[142] Anibal Ponce, *Ibid.;* pp. 443-444 (comillas en el original).
[143] Anibal Ponce, *Ibid.;* pp. 442 (cursiva en el original).
[144] Con ese título circuló el libro por América Latina a partir de 1939, pasando luego a subtítulo; que es como se registra en la versión adaptada para las *Obras Completas* de Ponce.

en su libro profundos análisis sobre la figura del intelectual y su función en la sociedad.[145] Pero señalemos al menos algunos aspectos centrales de esta obra.

Destaquemos en primer lugar que el punto de partida de los análisis de Ponce es la situación europea. Así lo revela el hecho de que tome precisamente la crítica a la técnica, que comenzaba a formular la filosofía europea burguesa de su tiempo, como punto de arranque para su explicación de las condiciones históricas del humanismo proletario. Lo que nos indica a su vez que Ponce quiere exponer el humanismo marxista como el programa realizador de un ideal histórico del ser humano; pero un ideal que se manifiesta realmente como una meta alcanzable en la historia, cuando, y sólo cuando, se dispone concretamente de la posibilidad científico-técnica de investigación y de dominio de la naturaleza que ha abierto y conquistado la cultura europea. Pues si empieza con la crítica de las corrientes filosóficas europeas contrarias a la técnica,[146] esto se debe también a que, contrario a lo que suponen los "ideólogos de la burguesía",[147] Ponce quiere mostrar precisamente cómo éstos con su "larga diatriba contra las máquinas y la racionalización... pasan de lado – a sabiendas o no – frente al núcleo central de los problemas."[148]

Se entiende que Ponce con esta observación quiere poner en relieve el hecho de que la crítica filosófica burguesa de la técnica desconoce la dimensión liberadora de la misma, que él considera como uno de los aspectos esenciales de la técnica moderna;[149] pues es ésta la que crea las condiciones objetivas para que el hombre pueda desarrollarse como sujeto de su historia sobre la base del dominio de la naturaleza. Para Ponce, pues, el proceso técnico-científico constituye la condición histórica objetiva que se necesita para que el ideal del humanismo pueda convertirse en realidad histórica efectiva. Dicho más exactamente: Para el marxista argentino, quien en este punto traza una línea que va directamente de Descartes a Marx,[150] las ciencias naturales y la técnica representan el comienzo de la fase del desarrollo humano en la que, según Marx, se hace realmente posible la realización humanista del hombre. En este sentido escribe: "El cielo que el proletariado

---

[145] Cfr. Anibal Ponce, *Humanismo burgués y humanismo proletario*, en *Obras Completas*, Tomo III, ed. cit., especialmente págs. 500 y sgs.
[146] En concreto Ponce se refiere a Spengler y, sobre todo, a Bergson. Cfr. Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, München 1963; especialmente el apartado titulado "Die Maschine", pp. 1183 y sgs. Esta obra fue traducida y publicada en español en 1923, con un prólogo de Ortega y Gasset; alcanzando una gran difusión e influencia en América Latina. Esto explica, a nuestro modo de ver, la reacción de Ponce. Ver además Oswald Spengler, *Der Mensch und die Technik*, München 1931; y Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1961; especialmente el capítulo 4 sobre "Mécanique et mystique", pp. 288 y sgs.
[147] Anibal Ponce, *Humanismo burgués y humanismo proletario*, ed. cit.; p. 506.
[148] Anibal Ponce, *Ibid.;* p. 506.
[149] Cfr. Anibal Ponce, *Ibid.;* p. 510.
[150] Ponce cita aquí explícitamente ese saber práctico cartesiano que hará de los hombres "maîtres et possesseurs de la nature". Cfr. Anibal Ponce, *Ibid.;* p. 505. Y René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris 1934, p. 61. En esta tradición científica es en la que tiene que ser visto el marxismo, según nuestro autor.

asalta es... el reino que el hombre aspira a construir sobre la propia tierra... *Antes de las máquinas era utopía insensata pretender escalarlo; después de las máquinas sólo es ceguera de clase el pretender impedirlo.*"[151]

Y si insistimos en este aspecto es porque deja claro que en la opinión de Ponce el núcleo verdadero en este (falso) problema de la técnica no es la técnica, sino más bien el sistema social en el que está integrada. Y esto es justo lo que la crítica de la filosofía burguesa a la técnica oculta y tergiversa. La reacción crítica de Ponce ante esta crítica de la técnica encuentra, consecuentemente, su eje central en el interés por descargar a la ciencia y a la técnica de la responsabilidad de las fatales consecuencias del empobrecimiento espiritual y del automatismo. Estas consecuencias, según Ponce, no son consecuencias que se desprenden del mismo proceso científico-técnico, sino del uso y de la aplicación que se hace de la ciencia y de la técnica en el sistema capitalista. He aquí una frase decisiva: "La máquina tritura al obrero y lo degrada cuando la máquina está al servicio de un régimen social que sólo ve en el provecho privado el único móvil de la vida: para ese régimen es justo y es moral que el obrero que está junto a las máquinas no tenga ni el derecho a pensar."[152]

En la visión de Ponce, por tanto, el problema de la técnica no consiste en liberar al hombre de la técnica, sino que de lo que se trata es de liberar la técnica del capitalismo; para que ésta pueda desplegar todas sus potencialidades liberadoras. Pues Ponce no duda de que: "La máquina, en cambio, libertará al hombre dentro de un régimen social en el cual haya dejado de ser un instrumento perfeccionado para intensificar la explotación, y en el cual, lejos de llevar consigo la desocupación, el salario exiguo, y la vejez precoz, aporte al contrario, con la reducción de la jornada y el bienestar creciente, la posibilidad de asomarse por fin a ese mundo de la cultura que con tanta obstinación se le ha rehusado."[153]

Por eso, como subraya Ponce en este punto, el marxismo tiene que apostar por el desarrollo científico y técnico; insistiendo en que el propio Marx había entendido este proceso científico como la base histórica indispensable para la realización del nuevo humanismo, esto es, como el fundamento material necesario para llevar a cabo socialmente como exigencia práctica de la política

---

[151] Anibal Ponce, *Ibid.;* p. 508. (cursiva en el original). Debe notarse que Ponce alude, y cita aquí, a aquella frase de Marx en la que éste habla de los "Himmelstürmern von Paris". Cfr. Karl Marx, "Brief an Ludwig Kugelmann", en *MEW*, tomo 33, ed. cit.; p. 206. La cita de Ponce sigue sin embargo la versión francesa. Cfr. K. Marx, *Lettres à Kugelmann*, Paris 1930.
[152] Anibal Ponce, *Ibid.;* p. 507.
[153] Anibal Ponce, *Ibid.;* p. 507-508.

revolucionaria un programa educativo que sepa armonizar la producción técnica y la formación cultural; o sea, el programa de la educación integral que ha de producir al hombre nuevo.[154]

Queda claro entonces que la primera premisa para la concretización del humanismo proletario es, para Ponce, la afirmación de la técnica. Pero hay que notar que la segunda premisa con la que Ponce vincula la realización del humanismo marxista precisa y complementa el contenido de la primera, al insistir precisamente en la necesidad de una nueva finalización de la técnica, es decir, de imprimirle un nuevo sentido al someterla a nuevos fines. Con esta idea Ponce concretiza a su vez su exigencia de la liberación de la técnica del sistema capitalista y sus intereses, ya que una nueva finalización de la técnica es equivalente a ponerla al servicio de la construcción del hombre nuevo;[155] y esto, concretamente, en el marco de la revolución proletaria: "¿Cómo devolver al individuo mutilado por la especialidad, su desarrollo completo, su sed de totalidad? *Por la conquista del poder político que será el resultado de la victoria proletaria*. Sin el advenimiento del proletariado es absolutamente irrealizable la unión de la teoría y la práctica, de la inteligencia y de la voluntad, de la cultura y del trabajo productivo... "[156]

Y al filo de esta segunda premisa expone Ponce en concreto el humanismo proletario, siguiendo el desarrollo del proceso en la Unión Soviética.
Pero detengamos aquí nuestras observaciones, pues esa parte de la obra es menos interesante para la finalidad que pretendíamos, a saber, destacar algunos aspectos centrales de *Educación y lucha de clases* y de *Humanismo burgués y humanismo proletario* para apoyar la tesis de que estos dos libros bastarían para asegurarle a Aníbal Ponce un puesto de excepción en el marxismo latinoamericano; y, por cierto, no sólo en el marxismo de esta década.[157] Ya dijimos que son libros pioneros, fundadores del "otro" marxismo que se impone en América Latina.

Pero, concentrándonos en la significación excepcional que tiene su figura en la etapa que aquí nos ocupa, corresponde ahora complementar la dimensión anterior de su obra con la mención de su

---

[154] Cfr. Anibal Ponce, *Ibid.;* p. 510. Ponce hace aquí referencia explícita a los siguientes textos de Marx y Engels: K. Marx, *Das Elend der Philosophie*, en *MEW*, tomo 4, ed. cit.; pp. 142 y sgs.; F. Engels, "Grundsätze des Kommunismus", en *MEW*, tomo 4, ed. cit.; p. 373; F. Engels, *Anti-Dühring*, en *MEW*, tomo 20, Berlin 1972, pp. 292 y sgs.; K. Marx, "Kritik des Gothaer Programms", en *MEW*, tomo 19, ed. cit.; p. 32; y sobre todo K. Marx, *Das Kapital*, en *MEW*, tomo 23, Berlin 1971, pp. 508 y 512. Las traducciones según las cita Ponce son: C. Marx, *Miseria de la filosofía*, Buenos Aires 1923; F. Engels, "Principios de Comunismo", en C. Marx/F. Engels, *Manifiesto comunista*, Madrid 1932; F. Engels, *Anti-Dühring*, Madrid 1932; K. Marx/F. Engels, *Critiques des programmes de Gotha et d' Erfurt*, Paris 1933; y K. Marx, *Le Capital*, Paris 1924.
[155] Cfr. Anibal Ponce, *Ibid.;* p. 510
[156] Anibal Ponce, *Ibid.;* p. 511. (Cursiva en el original.)

actividad académica e institucional a favor de una mejor difusión del marxismo. En su persona se juntan ya marxismo y universidad en América Latina, pues fue profesor ordinario de psicología en la Universidad de Buenos Aires; y luego, al final de su vida, entre 1937 y 1938, ya en su deportación mexicana, enseña en la Universidad Nacional Autónoma de México, y también en Morelia.

En este mismo marco, pero superando los límites de lo estrictamente académico, hay que recordar además su labor en el "Colegio Libre de Estudios Superiores"; institución que Ponce funda en 1930 y que, si bien no estaba dedicada a la difusión del marxismo, sirvió para dar forma oficial o institucional a diversos cursos sobre marxismo, entre los que cabe destacar el ya mencionado curso dictado por el propio Ponce sobre "educación y lucha de clases", así como el ciclo de conferencias dado por Emilio Troise en 1937 sobre problemas de la concepción materialista de la historia en Marx y Engels, y que fuera publicado al año siguiente con el título de *Materialismo dialéctico*, Buenos Aires 1938.

Finalmente se redondea esta actividad de Ponce con la fundación de la revista *Dialéctica*, cuyo primer número aparece en marzo de 1936. Ya dijimos que esta revista es fundada por Ponce con la expresa finalidad de difundir el conocimiento del materialismo dialéctico. Y ahora, sobre el trasfondo de lo que hemos dicho sobre el marxismo ponceano, podemos añadir que esa difusión discurre por cauces estrictamente europeos y ortodoxos, como demuestra el hecho de que la mayoría de los artículos publicados son traducciones, es decir, textos de autores europeos, y, en particular, rusos.[158] Por esto, señalado sea de paso, quizá tenga significado programático la circunstancia de que justo en el primer número de *Dialéctica* se publique por primera vez en español el artículo de Marx sobre Bolívar, al que ya hemos aludido.[159]

Estas notas sobre la obra de Aníbal Ponce, aunque breves y generales, son suficientes, nos parece, para poner de relieve el talante de su marxismo, tan distinto, por formación y orientación, al marxismo mariateguiano; así como para destacar su sólido carácter de pensador que, a pesar de no romper con elementos innovadores propios los límites del sistema que ha aceptado como su credo, sabe no obstante profundizar en esos límites y aclarar con precisión y riqueza analítica los principios rectores del sistema. Este detalle se le escapa a Sarti cuando sentencia que Ponce

---

[157] Esto lo demuestra el hecho de que incluso hoy día las reediciones de sus obras se reseñan todavía. Ver por ejemplo: María C. Pádua Coelho, "Anibal Ponce, Educaçao e luta de clases", en *Educaçao e Filosofia* 9 (1990) 173-177.
[158] Cfr. Luis Farré/Celina A. Lértora Mendoza, op. cit.; p. 68.
[159] Cfr. José Aricó, *Marx y América Latina*, México 1980, pp. 117 y 178 y sgs.

"pertenece a la clase de los expositores y repetidores."[160] Aníbal Ponce no es simplemente un repetidor. Y esto es precisamente lo que lo distingue de otros intelectuales marxistas latinoamericanos de la década de los años 30. Cierto que no es creador, ni siquiera un renovador radical, en el sentido de haber señalado caminos nuevos, senderos a explorar, para la teoría marxista en América Latina. Pero expone y presenta con tal vigor reflexivo y desde un contacto tan asiduo y penetrante con los clásicos del marxismo la tradición que ha hecho suya, que hay que valorar su obra, por más allá de todas las limitaciones constatables, como un esfuerzo de interpretación, y no como mero ejercicio de repetición.

Claro queda, en todo caso, que Aníbal Ponce fue, de hecho, el único intelectual marxista que en esta década hizo un aporte importante, y de dimensiones continentales, a la incorporación del marxismo en los ambientes filosóficos, y culturales en general, del subcontinente. Así , su obra representa prácticamente la parte que le corresponde a la teoría marxista latinoamericana en el movimiento o proceso de la integración del marxismo en la vida filosófica de América Latina, que hemos estudiado como característica de esta quinta etapa.[161]

5.5 Observación final

Cabe advertir, finalmente, que cuando hablamos de incorporación del marxismo a la filosofía latinoamericana como rasgo esencial de esta etapa, no queremos significar con dicha calificación un

[160] "Rimane nel rango degli espositori e dei ripetitori". Sergio Sarti, *Panorama della filosofia ispanoamericana contemporanea*, Milano 1976, p. 324

[161] En resumen vemos en Ponce realmente "el otro" marxismo serio latinoamericano; y por eso queremos indicar que el debate en torno al carácter de su marxismo, sobre todo cuando se le compara con Mariátegui, debería de plantearse en relación también con la cuestión de la autenticidad de la filosofía en América Latina. O sea que no se debería discutir el marxismo de Ponce como una cuestión aislada, como si el marxismo y su historia en América Latina no tuviesen nada que ver con el desarrollo de la filosofía en nuestro continente. Y esta es, lamentablemente, la tendencia dominante, como muestran los trabajos citados de Marinello y Terán. Desde mi punto de vista, sin embargo, en las obras de Mariátegui y de Ponce se refleja una de las cuestiones fundamentales con que se ocupa la filosofía en América Latina desde 1492, a saber, la cuestión de cómo se debe manejar la filosofía europea. Esta es la cuestión que llevó a la discusión sobre la autenticidad de la filosofía en nuestro continente, cuyo comienzo explícito está en Juan B. Alberdi y en cuyo transcurso se han dividido los frentes filosóficos en la tendencia de los "regionalistas" y los "universalistas"; según se defienda la posición de la contextualización de la filosofía o la de la recepción apropiante del pensar filosófico europeo. En este horizonte, pues, debería verse la cuestión del carácter del marxismo de Ponce; y, lógicamente, también la del marxismo mariateguiano. Sus marxismos son también modelos de respuesta a la pregunta implícita en el debate por la autenticidad de nuestra filosofía. Pero esto no puede aquí sino ser anotado como una tarea futura. Sobre el estado de la cuestión en torno a la autenticidad de la filosofía latinoamericana ver: Raúl Fornet-Betancourt, "El estado de la cuestión. La pregunta por la filosofía latinoamericana como problema filosófico", en *Diálogo Filosófico* 13 (1989) 52-71.

hecho consumado en estos años, sino más bien la ubicación histórica del momento en que comienza en forma explícita, sistemática y continuada la discusión del marxismo, en cuanto filosofía, en los círculos filosóficos latinoamericanos. Vista desde este ángulo, la característica de esta etapa nos indica en realidad el inicio de la integración del marxismo en la historia de la filosofía en América Latina en sentido estricto. Pero por esta misma razón, debe insistirse en que no se trata de un capítulo que se cierra en estos años, sino que constituye, por el contrario, el momento de arranque de un proceso que se continuará ya como parte integrante en el desarrollo posterior del pensamiento filosófico latinoamericano. O sea que la característica de esta etapa lo que nos enseña es, en resumen, que a partir de estos años la filosofía latinoamericana, incluso en sus expresiones académicas, incluirá en su desarrollo al marxismo, al menos como tema de discusión filosófica.

CAPITULO VI

6. Etapa stalinista o época del estancamiento dogmático del marxismo (1941-1958)

6.1 Introducción

Desde una perspectiva filosófica es ésta, sin duda alguna, la etapa más precaria y deficiente en la historia del marxismo en América Latina. En los años comprendidos en esta etapa asistimos, en efecto, a una fulminante agudización de ese proceso de empobrecimiento teórico del marxismo constatado ya desde el principio de la década de los años 30, es decir, a partir de la muerte de Mariátegui. La consecuencia es el estancamiento, la petrificación, la parálisis general del pensamiento marxista. Pereza e inercia parecen ser las leyes que rigen ahora el curso del pensamiento marxista latinoamericano. La repetición mecánica y dogmática se generalizan, alcanzando en la mayoría de los casos formas francamente caricaturescas.[1] La creatividad se ve completamente desplazada por los intereses ideológicos de una dogmática de partido, dominada además por el stalinismo.

Oprimido en sus posibilidades crítico-reflexivas por el apogeo del aparato stalinista, el marxismo parece morir a manos de una de sus pretendidas encarnaciones históricas. El marxismo degenera, por lo general, en un ejercicio de "administración" y de aplicación de un cuerpo doctrinal muerto. En este sentido, pues, la presente etapa marca un claro retroceso en comparación incluso con la etapa anterior. En ella se pasa, como acabamos de insinuar, de la copia a la caricatura; y ello con el agravante de la ausencia de figuras excepcionales como la de Aníbal Ponce en la etapa anterior.[2]

---

[1] A título de ejemplo citemos estas publicaciones oficiales de Partidos Comunistas en América Latina: *Nueva Era* (Argentina), *Divulgação Marxista* (Brasil), *El Siglo* (Chile), *Fundamentos* (Cuba) y *Estudios* (Uruguay). Ver también: Rodney Arismendi, *La filosofía del marxismo y el Señor Haya de la Torre*, Montevideo 1946; Blas Roca, *Los fundamentos del socialismo en Cuba*, La Habana 1943; y José F. Vélez, *Ensayos sobre el comunismo*, Medellín 1952; Manuel Atria, *El marxismo, las ciencias y la filosofía de la naturaleza*, Santiago de Chile 1943; César Guardia Mayorga, *Léxico Filosófico*, Arequipa 1941; y *Filosofía y Ciencia*, Arequipa 1948.

[2] Ha de observarse que la figura y la obra de Carlos Astrada, de quien nos ocuparemos también en este capítulo, no puede considerarse sin más como una excepción en la dominante de esta etapa. Pues, primero, su giro hacia el marxismo se produce explícitamente hacia 1957; de manera que su fase marxista cae más bien en los años de la etapa siguiente, según la periodización que establecemos en este libro. Y, segundo, porque el marxismo de Astrada es tan controvertido que muchas veces ni se le toma en cuenta para caracterizar al menos una etapa de su desarrollo intelectual, y se le sigue clasificando sólo como filósofo existencialista. Cfr. Luis Farré/C. A. Lértora, *La filosofía en la Argentina*, Buenos Aires 1981, pp. 120 y sgs.

Y como agravante hipoteca de cara al desarrollo futuro de la recepción del marxismo hay que advertir también que el "marxismo" de este período trabaja, por decirlo así, contra Marx. Pues, como ha escrito Gutiérrez Girardot, "los camaradas de la era staliniana en América Latina trataron a Marx como un "perro muerto"... Es cierto que el comunismo actual ... no es idéntico con el marxismo. Pero en América Latina el comunismo ha convertido a Marx en un autor imposible y poco digno de crédito."[3]

Este desacredito de Marx por obra precisamente del movimiento comunista stalinista conforma, por otro lado, el telón de fondo sobre el que resalta una contradicción importante y característica de la presente etapa. Nos referimos al hecho siguiente: Esta fosilización a nivel teórico o, más exactamente, filosófico, contrasta, curiosamente, con el auge político que experimenta el movimiento comunista oficial en casi la totalidad de los países latinoamericanos durante este período, sobre todo en los primeros cinco o seis años del mismo. Porque, tal como ha constatado Goldenberg en su historia del comunismo latinoamericano, se impone reconocer que: "El gran impulso de los comunistas latinoamericanos tuvo lugar entre los años 1941 y 1946. Durante ese período ingresaron en varios Parlamentos, formaron parte de alianzas con coaliciones gubernamentales, y llegaron en tres países al nombramiento de ministros."[4]

---

[3] Rafael Gutiérrez Girardot, "Che Guevara und Lateinamerika – Eine polemische Skizze", en Heinz Rudolf Sonntag (Ed.), *Che Guevara und die Revolution*, Frankfurt 1968, p. 59.

[4] Boris Goldenberg, *Kommunismus in Lateinamerika*, ed. cit.; p. 102. Indiquemos que las consecuencias contraproductivas que se desprenden del pensamiento dogmático de los comunistas latinoamericanos para un trato vivo y crítico con los textos marxistas, dan la clave para entender otra de las paradojas con que nos confronta esta etapa de la recepción del marxismo; y que queremos mencionar porque nos da pie para ofrecer algunas observaciones complementarias sobre las fuentes marxistas de que se dispone en estos años. Se trata de lo siguiente: Esta época en la que el trabajo reflexivo marxista degenera, en gran parte, en repetición dogmática, es al mismo tiempo sin embargo la época en que se consolida en América Latina el trabajo de traducción serio y científico de las obras de los autores clásicos de la tradión marxista. Este hecho sumamente positivo – obligado es reconocerlo – se debe en gran medida a la influencia de filósofos españoles que tuvieron que exilarse en 1939 con la victoria de las fuerzas fascistas en España. Como se sabe, muchos de ellos se establecieron en países latinoamericanos. Aquí cabe destacar a Wenceslao Roces (1897-1990) que en 1931 había fundado en España la importante "Biblioteca Carlos Marx" en la Editorial Cenit y que en su exilio mexicano continuó su tarea de difusión de fuentes marxistas. Así, por ejemplo, traduce *Theorien über den Mehrwert*, de Marx, publicándola en 1944 en México con el título de: *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*. Y en 1946 saca, también en México, una traducción completa de *El Capital*. Otro texto importante traducido por Roces en estos años es: Carlos Marx y Federico Engels, *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, México 1958. Sobre la significación de Roces como traductor e intérprete de fuentes marxistas ver: Gabriel Vargas Lozano, "Filosofía y exilio. Entrevista con Wenceslao Roces", en *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?*, México 1990, pp. 193-222. Y para una información sobre la presencia de intelectuales españoles de izquierda en América Latina en general ver: Fernando de los Rios, *Intellectual activities of Spanish refugies in Latin America, and intellectual trends in Latin America*, Austin 1945; y José Luis Abellán, *Filosofía española en América (1936-1966)*, Madrid 1968. Cabe citar además las siguientes fuentes: Carlos Marx, *Herr Vogt*, Buenos Aires 1947; C. Marx y F. Engels, *Correspondencia*, Buenos Aires 1947; y F. Engels, *Origen de la familia, de la propiedad y del estado*, Buenos Aires 1943; que es el tomo con el que la Editorial Claridad abre su "Biblioteca de Cultura Socialista". Y como ejemplo de reediciones ya conocidas se pueden mencionar: C. Marx, *Crítica de la Economía Política*, Buenos Aires 1946; así como las nuevas ediciones, masivamente difundidas, de la Editorial Progreso y de Ediciones en Lenguas Extranjeras, de Moscú; como por ejemplo: C. Marx y F. Engels,

6.2 Contexto histórico-social y cultural de esta etapa

6.2.1 Observación preliminar

A la luz del hecho anterior se ve que en esta etapa la recepción filosófica del marxismo se lleva a cabo en América Latina en un contexto socio-político caracterizado en un primer momento, por el rápido y fuerte crecimiento del movimiento comunista en el sentido de una fuerza política con la que hay que contar en la vida nacional. Es más, y esto vale sobre todo para ese período inicial que llega hasta 1946, en esos años los partidos comunistas latinoamericanos no solamente crecen, sino que su crecimiento sucede además en un clima de legalidad y tolerancia; y en algunos casos, como los de Cuba y Chile, por ejemplo, cuenta incluso con la benevolencia gubernamental.[5] Pero este proceso obedece a causas externas, como veremos a continuación.

Obras Escogidas, 2 tomos (1952); y C. Marx, F. Engels, V. I. Stalin, *La mujer y el comunismo* (1956). En 1958 publica la Editorial Pueblos Unidos, de Montevideo, la traducción de *Die deutsche Ideologie* (*La ideología alemana*). También en 1958 publica la Editorial Cartago, de Buenos Aires, las *Obras Completas*, de Lenin. Pero las obras que más se imprimen y difunden en estos años son las de Stalin, especialmente la antología *Cuestiones del Leninismo* que fue publicada primero por la editorial mexicana Estudios Sociales en 1941 y luego, en 1946, por Ediciones en Lenguas Extranjeras de Moscú. Se observará que dicha antología contiene el trabajo "Sobre el materialismo dialéctico e histórico" que se publicará repetidas veces como folleto independiente en ediciones populares durante todo este período e incluso más allá de su marco. (Cfr. J. Stalin, *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico*, La Habana 1961; *O materialismo dialetico e o materialismo histórico*, São Paulo 1982.) Entre 1953 y 1955 se difunden las *Obras Completas* de Stalin en la edición de Ediciones de Lenguas Extranjeras de Moscú. Esta política editorial es, a juicio de Leandro Konder, un aspecto fundamental en la estrategia general del stalinismo. Y nos permitimos citar en esta nota un pasaje de su análisis que ilustra particularmente lo dicho sobre las consecuencias negativas del stalinismo para los estudios marxistas: "De manera general convenía al *stalinismo* desviar la discusión sobre la teoría de Marx hacia el tema de las realizaciones prácticas de Lenin y Stalin. Marx iba siendo así subsumido por Lenin, y éste discretamente fue subsumido por Stalin. Se generalizó entonces la convicción de que no debía ser muy importante el estudio del pensamiento de Marx, de sus escritos, ya que lo *esencial* del marxismo estaría debidamente "traducido" en el Estado fundado por Lenin y dirigido ahora por Stalin, así como en la política desarrollada por el movimiento comunista mundial. Marx, Engels, Lenin y Stalin fueron presentados como los cuatro "clásicos" del marxismo. De éstos Marx era el más abstracto y teórico, y el más distante. Y Stalin, beneficiado obviamente por el hecho de ser el único "clásico" vivo, era el más próximo, el más didáctico, el más actual y, en último análisis, el más influyente. " Leandro Konder, *op. cit.; p*. 178. (Cursiva en el original portugués).

[5] Para el caso de Cuba ver: Jorge García Montes/Antonio Alonso Avila, *op. cit.; p*p. 278 y sgs.; y para Chile: Lautaro Silva, *op. cit.; p*p. 60 y sgs. Ver además: Stuart Cole Blasier, *The Cuban and Chilean Communist Parties: Instruments of Soviet Policy (1935-1948)*, University of Michigan microfilms 1954; y Julio Faúndez, *Marxism and Democracy in Chile. From 1932 to the Fall of Allende*, New Haven 1988. Para el caso, igualmente representativo, del Partido Comunista de la Argentina durante el gobierno de Perón, consultar Jorge Abelardo Ramos, *El Partido*

6.2.2 El desarrollo del comunismo latinoamericano en el marco del movimiento comunista internacional

No se puede ignorar, en efecto, que dicho desarrollo es resultado o consecuencia de la nueva reorientación política que experimenta el comunismo internacional en estos años, especialmente, y de entrada, con motivo de la Segunda Guerra europea. O sea que para ilustrar el contexto socio-político en que se efectúa inicialmente la recepción filosófica del marxismo en América Latina en esta etapa, tenemos que tener en cuenta los factores internacionales que hacen posible ese desarrollo en el comunismo latinoamericano. En lo esencial nos parece que son dos, y que pueden ser resumidos de la manera siguiente:

- La invasión de la Unión Soviética por la Alemania nazi, en junio de 1941, que ponía fin al extraño pacto germano-soviético de 1939, obligó al movimiento comunista internacional a rectificar otra vez el curso de su política mundial; puesto que con este hecho la guerra se convertía en una confrontación sin compromisos con el fascismo, y en cuyo nombre había que buscar la cooperación con todas las fuerzas democráticas y progresistas. La alianza antifascista es, pues, ahora la palabra de orden. Se explica entonces que los partidos comunistas latinoamericanos, cumpliendo con ese giro político del comunismo internacional, revisen su política tanto frente al imperialismo de los Estados Unidos como frente a los programas políticos de las respectivas burguesías nacionales. La concretización de este giro político exigido por la alianza antifascista internacional es el verdadero secreto del fuerte crecimiento que registran los partidos comunistas latinoamericanos en los primeros años de esta etapa. Y es por eso, dicho sea de paso, que iniciamos esta etapa en 1941, es decir, con el año de esa nueva reorientación del movimiento comunista mundial que hace posible en América Latina la edad dorada de los partidos comunistas.

- Por otra parte, nos parece, esa evolución del comunismo latinoamericano que va cristalizando en una clara línea de apoyo y participación en proyectos políticos burgueses y de desarrollo capitalista, resulta incomprensible si no se tiene en cuenta otro factor que fue a su vez favorecido tanto por la especial coyuntura política creada por la guerra como por la disolución oficial de la Tercera Internacional en 1943. Nos referimos a la fuerte y decisiva influencia que ejercen en estos años en algunos partidos comunistas del subcontinente los planteamientos del comunista norteamericano Earl Browder (1891-1973), quien veía en la nueva situación internacional creada por los acuerdos de cooperación entre Estados Unidos y Rusia la plataforma política necesaria para revisar los

---

Comunista en la política argentina, Buenos Aires 1962; y Gerhard Neuhaus, "Perón und der argentinische

antiguos principios de la política marxista-leninista. Pues con esa situación, según Browder, había llegado un momento de desarrollo histórico-social que permitía abandonar el principio de la lucha de clases y de la lucha antiimperialista para reorientarse por la vía de la unidad y la confraternización nacional e internacional; y alcanzar así la transformación pacífica del capitalismo en un sistema social justo. Tan fuerte fue la influencia de esta línea reformista en el comunismo latinoamericano – concretamente en los partidos de Colombia, Cuba, Chile y México – que Michael Löwy ve en este fenómeno del browderismo una especie de subperíodo en la historia del comunismo en el subcontinente: "Durante el período 1944-45 se desarrolla en América Latina un fenómeno designado con el término de "browderismo". En la euforia de los acuerdos de Teherán, Earl Browder, secretario del PC norteamericano, declara el inicio de una era de amistad y colaboración total entre el campo socialista y los Estados Unidos, destinada a durar aún después de la guerra ... Los partidos comunistas latinoamericanos también serán arrastrados por el "browderismo."[6]

Sobre el trasfondo de estos dos factores internacionales se hace comprensible entonces que el auge político experimentado por el comunismo latinoamericano en estos años de 1941 a 1946 coincida, en realidad, con el rumbo reformista que imprimen a su política muchos partidos comunistas en América Latina, entre los que habría que destacar a los de Colombia, Chile y Cuba. Es decir que su crecimiento y su afincamiento como fuerza política se corresponde o discurre paralelo con el proceso por el que dichos partidos se van convirtiendo prácticamente en el "ala izquierda" de la política establecida.[7]

Nos equivocaríamos, sin embargo, si quisiéramos hacer de este proceso de establecimiento de los partidos comunistas en América Latina un hecho determinante para todo el contexto socio-político en el que debe enmarcarse la recepción filosófica del marxismo en América Latina durante la presente etapa. Se habrá notado que hemos puesto cuidado en señalar siempre que se trata de un proceso que caracteriza sólo el contexto inicial de esta etapa. Y es que si hasta 1946 una nota esencial del panorama político en América Latina consiste justamente en la relativa normalidad con que se cumple la incorporación de la política comunista en la vida pública en general, esto va a

Kommunismus", en *Stimmen der Zeit* 158 (1955/56) 466-472.

[6] Michael Löwy, *El marxismo en América Latina*, ed. cit.; pp. 34-35. Véase también Boris Goldenberg, *op. cit.; p*p. 103, y 304 y sgs. Sobre la influencia del "browderismo" en América Latina se puede consultar además: Vicente Lombardo Toledano, *Una intriga nazi contra la defensa del continente americano*, México 1942; Blas Roca, *Estados Unidos, Teherán y la América Latina, una carta a Earl Browder*, La Habana 1945; y Julio Godio, *Historia del movimiento obrero latinoamericano*, tomo 3: *Socialdemocracia, Socialcristianismo y marxismo. 1930-1980*, Caracas/San José 1985, pp. 51 y sgs.

[7] Cfr. Boris Goldenberg, *op. cit.; p*p. 102 y sgs.

cambiar radicalmente a partir de 1947. De suerte que el contexto de esta etapa está marcado también por un proceso político de signo contrario; y que, como el anterior, es consecuencia de un nuevo acontecimiento a nivel internacional:

- La "guerra fría", que, terminando con la engañosa ilusión de un entendimiento entre los bloques sobre la base coyuntural de los escasos intereses comunes creados por la guerra contra el fascismo, recrudece a partir de 1947 las contradicciones entre capitalismo y comunismo, y abre un período de endurecimiento de las posiciones ideológicas así como de abierta agresividad y hostilidad.[8] Este período de la "guerra fría", cuyo final oficial en 1958 nos sirve de límite para cerrar la presente etapa, conlleva consecuencias muy negativas para el movimiento comunista latinoamericano. Y sus repercusiones negativas no se hacen esperar, pues las persecuciones y las prohibiciones de los partidos comunistas por gobiernos latinoamericanos empiezan ya en 1948. Por su parte los partidos comunistas en América Latina reaccionan con una vuelta a su política antiimperialista tratando de entroncar la lucha contra los Estados Unidos con el nacionalismo latinoamericano.[9] Por esta razón su viraje izquierdista, aunque ataca al imperialismo norteamericano y denuncia la complicidad de las burguesías nacionales con el mismo, no comporta sin embargo una vuelta a la política radical consignada en aquel inicial "clase contra clase", sino que intenta impulsar una política mucho más moderada que permita ganar aliados para la causa de una revolución nacionalista y antiimperialista. En este sentido escribe Goldenberg: "La conducta política de los comunistas latinoamericanos luego del giro acaecido en 1947, no correspondía en absoluto a la política de lucha de clase contra clase propia del período 1929 - 1934. Los partidos no comunistas no fueron ya descalificados como "masa reaccionaria". Y se intentaron "frentes amplios" con todos los enemigos del imperialismo, con miras a realizar una revolución democrática, antifeudal y antiimperialista".[10] Con todo este viraje político hecho en nombre de la "guerra fría" (unido naturalmente a las represiones de que fueron víctimas, pero también a la relativa mejoría de la situación material debida al crecimiento económico que experimenta el subcontinente en estos años) causó verdaderos estragos en el desarrollo de los partidos comunistas latinoamericanos. Su evolución es ahora claramente regresiva.

---

[8] Como indicador importante de este nuevo proceso se puede ver el "Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca" (TIAR), firmado en Río en 1947, que representa una alianza militar con la finalidad expresa de defender "la civilización occidental" frente a la amenaza del "comunismo internacional". Cfr. Carlos Rama, *Historia de América Latina*, ed. cit.; pp. 269 y sgs.; y A. Dessau (ed.), *op. cit.; p*p. 311 y sgs.
[9] Cfr. Ernst Halperin, *Nationalism and Communism in Chile*, Cambridge, Mass. 1965; Alfredo Palacios, *Nuestra América y el imperialismo*, Buenos Aires 1961; José Abelardo Ramos, *El marxismo en los países coloniales*, Cochabamba 1970; y *Bolivarismo y marxismo*, Buenos Aires 1974; y Oscar Waiss, *Nacionalismo y socialismo en América Latina*, Buenos Aires 1961.
[10] Boris Goldenberg, *Kommunismus in Lateinamerika*, ed. cit.; p. 125.

Vistos en su conjunto nos enseñan, pues, los factores aducidos que el contexto socio-político mayor en el que se encuadra la recepción filosófica del marxismo en América Latina durante esta sexta etapa, es un contexto cuya configuración general está compuesta por dos procesos contrarios: Crecimiento y declive del movimiento comunista en la vida política latinoamericana. Se trata, pues, de un movido y heterogéneo contexto político.

Y para completar su complejo curso de virajes y nuevos rumbos, habría que mentar aún otro factor internacional que incide en el comunismo latinoamericano imponiéndole todavía un último giro estratégico en esta etapa. Nos referimos al siguiente hecho:

- En febrero de 1956 se celebra el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, inaugurándose con él una nueva línea estratégica para la política del movimiento comunista internacional en cuanto que se echan las bases para poner fin al período de la "guerra fría" e iniciar la etapa de la coexistencia pacífica. En América Latina repercute este nuevo viraje del comunismo internacional en una vuelta de los partidos comunistas del subcontinente a la política reformista de la alianza con la burguesía nacional en vistas a lograr un progreso económico que permita alcanzar la etapa capitalista de desarrollo social. Esta estrategia no es, en verdad, nueva; y si se mira con atención el accidentado camino político de los partidos comunistas latinoamericanos en estos años se comprobará que, a pesar de los varios virajes señalados, siempre hay una línea de fondo que permanece incuestionable: la concepción stalinista de la revolución por etapas; y que, aplicada a América Latina, lleva justamente a suponer la necesidad de una etapa de desarrollo capitalista que acabe con los restos de feudalismo en el continente y realice así la revolución democrática burguesa.[11] De aquí la estrategia de la alianza con las burguesías nacionales que subyace en la política comunista oficial durante todo este período. Con razón, pues, señala Michael Löwy que ni siquiera en el viraje hacia el antiimperialismo y la lucha de clases motivado por la "guerra fría" llegan los partidos comunistas latinoamericanos a cuestionar "el fundamento esencial de la estrategia de esos partidos para el continente: la interpretación 'stalinista' del marxismo, la doctrina de la revolución por etapas y del bloque de cuatro clases para la realización de la etapa nacional-democrática."[12]

[11] Es sabido que en su difundido ensayo *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico* Stalin no mencionó el modo de producción asiático, tan importante para América Latina. Y por ello los stalinistas latinoamericanos no podían concebir la posibilidad de vincular la cuestión del tránsito al socialismo con formas todavía operantes de dicho modo de producción, sino que la vinculaban sólo con el capitalismo. Pero este tema no puede ser estudiado aquí. Cfr. Dieter Eich, *Ayllu und Staat der Inka*, Frankfurt 1983; Hilebrando Castro Pozo, *Del ayllu al cooperativismo socialista*, Lima 1936; y Rubén Jiménez Ricardéz, "Marx y su teoría de la revolución para el mundo subdesarrollado", en *Cuadernos Políticos* 41 (1980) 5-32.
[12] Michael Löwy, *El marxismo en América Latina*, ed. cit.; p. 40.

6.2.3 Otros factores de la historia social y cultural de América Latina

Pero además de estos factores vinculados directamente al desarrollo político de los partidos comunistas latinoamericanos, la historia social del continente nos confronta con dos acontecimientos revolucionarios que por su profunda resonancia en la vida política de América Latina deben ser considerados también como componentes del contexto socio-político global en cuyo marco se realiza la recepción filosófica del marxismo en esta etapa. Se trata, en brevísima mención, de estos dos acontecimientos:

- La revolución boliviana de 1952 que, sobre la base de la victoria del pueblo armado – posibilitada sobre todo por la participación de los mineros –, toma medidas radicales para superar las estructuras coloniales que pesaban sobre la política del país, tanto en sus aspectos nacionales como internacionales; siendo esas medidas (reforma agraria, nacionalización de las minas, etc.) precisamente las que desatan una fuerte discusión sobre el carácter de la revolución en la que se ventilan diferencias teóricas importantes, sobre todo entre stalinistas y trotskistas.[13]

- El derrocamiento del gobierno de Jacobo Arbenz Guzmán (1913-1971) en Guatemala, en 1954, en el que el partido comunista guatemalteco había ejercido una influencia tan importante que le valió a Arbenz la acusación de "comunista", pone fin a un proceso de cambio social que quería llevar a una revolución de contenido antifeudal y antiimperialista, como decía el mismo partido comunista; y constituir así las bases para el paso a una sociedad modelada según la "democracia popular". También en este caso asistimos, después de la derrota de las fuerzas revolucionarias, a una dura polémica sobre el curso y carácter que debió seguir el proceso revolucionario guatemalteco. Y sus principales protagonistas volvían a ser stalinistas y trotskistas.[14]

Es interesante observar que estos dos acontecimientos históricos nos ayudan a precisar el contexto socio-político mayor de esta etapa en el sentido de que por esa confrontación entre línea stalinista y línea trotskista, se hace patente que en estos años en América Latina van emergiendo ya con

---

[13] Véase por ejemplo la interpretación del trotskista boliviano Guillermo Lora, *La Revolución boliviana*, La Paz 1963; y Robert Alexander, *The Bolivian National Revolution*, New Brunswick, N. J. 1958. Debe recordarse que mientras el Partido Comunista de Bolivia, fundado en 1950, apenas si tenía influencia entre los mineros – el grupo obrero más fuerte del país – los trotskistas sí ejercían una fuerte influencia en el sector minero.
[14] Cfr. Luis Cardoza, *La Revolución Guatemalteca*, México 1955; así como los documentos sobre las posiciones stalinista y trotskista editados en Michael Löwy, *El marxismo en América Latina*, ed. cit.; pp. 195-206 y 206-212.

claridad planteamientos políticos y formas de análisis social que, situándose a la izquierda del comunismo oficial, reclaman una interpretación más revolucionaria y radical de la herencia marxista.[15] No obstante este conflicto, es sin embargo el marxismo stalinizado el que realmente domina el escenario y el que representa la fuerza más influyente en los medios obreros e incluso intelectuales del subcontinente.

Para completar la visión panorámica sobre el contexto socio-político de esta etapa conviene hacer mención también de otros momentos que no tienen ciertamente el peso de los ya indicados, pero que nos parecen suficientemente relevantes como para arrojar más luz sobre el perfil y los contornos del marco referencial de esta etapa de la recepción del marxismo en América Latina. Se trata de los momentos siguientes:

- En marzo de 1942 se funda en Uruguay la "Unión General de Trabajadores" (UGT).

- También en 1942 se comienza en Cuba la publicación de la revista: *Dialéctica* que se presenta como "Revista continental de teoría y estudios marxistas", y que aparece hasta 1948.

- Igualmente en este año de 1942 se funda en la República Dominicana el "Partido Revolucionario Democrático Dominicano" (PRDD), que reúne varios grupos marxistas.

- En 1943 el "Partido Comunista de Cuba" decide cambiar su denominación y se presenta como "Partido Socialista Popular" (PSP).

- En 1945 se funda el "Partido Comunista Venezolano" (PCV).

---

[15] Indiquemos que, a partir sobre todo de 1956, es decir después del primer conflicto chino-soviético, el maoísmo comenzará también a ejercer una influencia sistemática en América Latina. Un respaldo decisivo recibe esta nueva tendencia con la publicación de una selección de textos de Mao en dos tomos: Mao Tse-tung, *Obras escogidas*, Buenos Aires 1959. Y desde 1960 se difunde la edición de *Obras escogidas de Mao Tse-tung* de las Ediciones en Lenguas Extranjeras de Pekín. De interés es también que desde 1951 se conocía una pequeña selección de textos de Mao, pero que al parecer no alcanzó una difusión significativa. Cfr. Mao Tse-tung, *Selección de trabajos*, La Habana 1951. Señalemos, además, que en esta selección ya se recoge uno de los trabajos de Mao que más se citará en América Latina. Nos referimos al ensayo "A propósito de la práctica". Sobre el maoísmo y su trayectoria en América Latina pueden consultarse: João Amazonas, *O revisionismo chinês de Mao Tse-tung*, São Paulo 1981; Marco Aurelio Gracia, "Contribuções para una história da esquerda brasileira", en R. Moraes/R. Antunes/V. B. Ferrante (eds.), *Inteligência brasileira*, São Paulo 1986, pp. 193-223; Jacob Gorender, *Combate nas trevas*, São Paulo 1987; especialmente el capítulo 16 sobre "O Maoismo cristão", pp. 112-118. Ver además Boris Goldenberg, *Kommunismus in Lateinamerika*, ed. cit.; pp. 393 y sgs.; y Michael Löwy, *El marxismo en América Latina*, ed. cit.; pp. 55 y sgs. y 382-390. Y sobre el trotskismo ver, además de la bibliografía ya indicada en el capítulo anterior, las obras de: Oswaldo Cogiola, *O trotzkismo no América Latina*, São Paulo 1984; y Juan Ramón Peñaloza, *Trotzki ante la revolución nacional latinoamericana*, Buenos Aires 1953.

- En 1946 Juan Domingo Perón es elegido presidente de la Argentina.

- En abril de 1948 se registra el levantamiento popular en Bogotá que pasará a la historia social y política de América Latina con el nombre de "El Bogotazo".

- En abril de 1950 se funda el "Partido Comunista de Bolivia" (PCB).

- En junio de 1950 edita en la Argentina Héctor P. Agosti los *Cuadernos de Cultura*.[16]

- En julio de 1953 inicia Fidel Castro la Revolución Cubana con el asalto al cuartel Moncada en Santiago de Cuba.

- En 1958 Héctor P. Agosti sienta la base definitiva para la recepción latinoamericana de Gramsci al iniciar la publicación española de los *Quaderni del carcere*. El tomo *Il materialismo storico e la filosofia de Benedetto Croce* se publica ese mismo año con un prefacio de Agosti.[17] Con este dato – dicho sea de paso – se percibe ya la emergencia de la tendencia renovadora que caracterizará la recepción latinoamericana del marxismo en el marco de la próxima etapa.

Por último, y con la intención de evitar posibles malentendidos, cabe señalar que la indicación de la recepción de Gramsci señala en realidad un fenómeno más bien marginal en los años de la presente etapa; y que por ello no debe de llevar a engaños sobre el verdadero dominio que ejerce el marxismo soviético stalinista en América Latina durante toda esta época.[18]

---

[16] Héctor P. Agosti, miembro del Partido Comunista de Argentina, publica esta revista hasta 1964. Y aunque no se trata de una revista de filosofía en sentido estricto, los *Cuadernos de Cultura* tienen sin embargo una significación muy especial para la recepción filosófica del marxismo en América Latina ya que son el órgano en el que se dan los primeros pasos para la recepción sistemática de Gramsci en América Latina. Pues si bien en 1950 aparece la primera traducción española de *Lettere del carcere* (Cfr. Antonio Gramsci, *Cartas desde la cárcel*, Buenos Aires 1950), son los *Cuadernos de Cultura* los que realmente despiertan el interés por Gramsci en la izquierda latinoamericana con la publicación en 1953 de estos dos ensayos: Héctor P. Agosti, "Noticia sobre Gramsci"; y Palmiro Togliatti, "El antifacismo de Antonio Gramsci"; *Cuadernos de Cultura* 9-10 (1953) 40-57.

[17] Cfr. Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires 1953. Más detalles sobre la recepción de Gramsci en América Latina se darán en la próxima etapa ya que es en ella en la que ésta alcanza su verdadero desarrollo.

[18] Para corroborar esto baste con recordar que las editoriales marxistas en América Latina (Lautaro, Argentina; Suramérica, Colombia; Grijalbo, México; Pueblos Unidos, Uruguay; etc.) difunden en estos años – e incluso más allá de esta etapa – sobre todo las traducciones de las obras del marxismo soviético. A título de ejemplo citemos: V. Kelle/M. Kovalson, *Formas de la conciencia social*, Buenos Aires 1962; F. Konstantinov, *El materialismo histórico*, México 1957; y *Los fundamentos de la filosofía marxista*, México 1959; M. M. Rosenthal, *Da teoria marxista do conhecimento*, Rio de Janeiro 1956; y *Principios de lógica dialéctica*, Montevideo 1962; M. M. Rosenthal/P. Judin, *Diccionario Filosófico*, Montevideo 1959; M. M. Rosenthal/G. M. Straks, *Categorías del materialismo dialéctico*, México 1958; A. F. Shishkin, *Etica Marxista*, México 1966; y S. Utkin, *Fundamentos de la Etica Marxista-Leninista*, Bogotá 1963.

6.3. Exposición de la recepción filosófica del marxismo

6.3.1 Observación preliminar

Situada en este contexto político del movimiento comunista oficial, cuyos contornos hemos tratado de perfilar, se puede entender quizá mejor, nos parece, porqué la recepción filosófica del marxismo en América Latina toma en esta época un carácter decididamente polémico. O sea que no entroncará con la línea de relativa serenidad y objetividad ensayada por Alejandro Korn, sino que continuará por el contrario la tendencia de la crítica dura y descalificante del marxismo en general, es decir, del marxismo ligado indistintamente a la sombra del "fantasma de Stalin";[19] para usar una famosa expresión de Sartre.

Se entiende además, en el marco del contexto esbozado, que en la recepción latinoamericana del marxismo en esta etapa se prefieran aspectos políticos o de filosofía del estado a cuestiones puramente metodológicas o epistemológicas. A diferencia de la etapa anterior tenemos, pues, que la discusión del status científico del marxismo pasa a un segundo plano, para dejar su lugar central ahora al debate de cuestiones pertenecientes al campo de la filosofía política o social.[20]

6.3.2 La crítica de Samuel Ramos al marxismo stalinista

---

[19]Jean-Paul Sartre, "Le fantôme de Stalin", en *Situations VII*, Paris 1965, pp. 144-307.

[20] Como excepciones dentro de esta tendencia dominante se pueden mencionar los nombres de los marxistas mexicanos Eli de Gortari y Adolfo Sánchez Vázquez. El primero hace aportes importantes a los estudios de la lógica dialéctica y el segundo contribuye de manera muy significativa al desarrollo de la estética marxista en América Latina. Cfr. Eli de Gortari, *Introducción a la lógica dialéctica*, México 1956; y Adolfo Sánchez Vázquez, *Conciencia y realidad en la obra de arte*, México 1955. Hay que decir sin embargo que estas dos obras reflejan el esquema dogmático del materialismo dialéctico. O sea que no representan ningún impulso innovador para la recepción del marxismo en el subcontinente americano. Por esta razón no son tenidas en cuenta aquí. Lo mismo vale para otras tantas obras de autores marxistas redactadas en este horizonte dogmático. Y no quiero silenciar que trabajo con esta hipótesis: Para los estudios marxistas en América Latina son más fecundas – a pesar de su innegable carga polémica – muchas veces las obras de autores no marxistas que las de filósofos marxistas incapaces de superar el marco dogmático del marxismo del manual stalinista. Anotemos por último que de la obra de Sánchez Vázquez nos ocuparemos en el siguiente capítulo, ya que este pensador dará un giro importante en su planteamiento a partir de 1961.

Esta tendencia se ve confirmada ya en el primer documento filosófico que queremos mencionar en esta etapa. Nos referimos al texto de Samuel Ramos, de 1941, titulado *El fantasma de la educación socialista*. Su título nos indica ya que con este texto Samuel Ramos vuelve a retomar el debate sobre el sentido de la educación socialista llevado a cabo en su país hacia la mitad de la década de los años 30, como ya tuvimos ocasión de ver en base a la polémica del maestro Antonio Caso con Lombardo Toledano.

Pero interesante es este estudio en el presente contexto porque critica la finalidad o el programa de la educación socialista a partir de un enjuiciamiento global del marxismo como una filosofía que ha alimentado un sectarismo político tan estrecho que ha desembocado, concretamente en Rusia, en el establecimiento de una "dictadura educativa que mantiene a la juventud en la ignorancia de todos aquellos conocimientos que el Partido Comunista considera herejías, que pudieran apartar a los estudiantes de sus directivas políticas fundamentales".[21]

Desde esta perspectiva subraya Ramos que el recurso al marxismo para orientar la educación en México representa, en verdad, "la solución más fácil y más cómoda",[22] por cuanto que es recurso a un dogma, a una escolástica intransigente y estéril que no solamente dispensa de la obligación de pensar la realidad nacional con categorías propias, sino que con sus fórmulas hechas despierta además "la ilusión de que todos los problemas están resueltos."[23]

Por esta razón ve también Ramos en el recurso al marxismo un dato que confirma la lamentable tendencia latinoamericana a copiar y a imitar formas extranjeras de pensamiento. O sea que, a la luz de esa tendencia, el marxismo, o mejor dicho, ese marxismo que se quiere implantar mecánicamente en México, no contribuye a sacudir la pereza de nuestros hábitos de pensamiento. Todo lo contrario: fomenta esa tendencia; pues con su dogmática se presenta como la vía fácil para un "pensamiento perezoso, que tendido sobre el marxismo duerme plácidamente, sin inquietudes ni sobresaltos."[24]

Esta crítica muestra, por otra parte, cómo la visión de Ramos sobre el marxismo refleja el estado de estancamiento y de parálisis que afecta al pensamiento marxista latinoamericano en todo este

---

[21] Samuel Ramos, "El fantasma de la educación socialista", en *Obras Completas*, Tomo II, México 1976, p. 93. Sobre el tema de la educación socialista en México durante el período del Cardenismo puede consultarse: Gilberto Guevara, *La educación socialista en México (1934-1945)*, México 1985; y Manola Sepúlveda, "Política educativa en México", en *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 18 (1990) 84-96; así como la biliografía indicada en ambos trabajos.
[22] Samuel Ramos, *Ibid.;* p. 95.
[23] Samuel Ramos, *Ibid.;* p. 95.
[24] Samuel Ramos, *Ibid.;* p. 95.

período. Lo cual se ve todavía más claro si tenemos en cuenta que su crítica culmina en una dura y lapidaria sentencia del marxismo como "un prejuicio ideológico".[25] Pues con esta sentencia se evidencia que Ramos está criticando un tipo de marxismo que ha perdido totalmente las dimensiones de la crítica y de la creatividad y que se limita, por consiguiente, a la defensa de posiciones ideológicas estancadas. Y esta condena es tanto más significativa cuanto que proviene de un filósofo que, poco antes, y si bien sólo de pasada, había sabido intuir el soplo humanístico presente en la crítica de Marx al capitalismo, escribiendo que el marxismo (de Marx) confirmaba el hecho de que " ... en las críticas del socialismo al sistema capitalista, se encuentra quizá el sentimiento de la dignidad humana, que protesta herido en su fundamento vital."[26]

Para una mejor ubicación teórica de la crítica de Ramos al marxismo nos parece oportuno indicar, finalmente, que ella se sitúa en la perspectiva que abriese Caso en su polémica con Lombardo Toledano y Zamora al considerar que, en México, el marxismo se presentaba con unas pretensiones tan decididamente cientificistas que sus planteamientos recordaban los del positivismo. Esto quiere decir que, también para Ramos, el marxismo, o lo que hay en él de "eco del positivismo",[27] representa un retroceso en la evolución intelectual de México.

6.3.3 La crítica de Antonio Caso al marxismo stalinista

Pero quizá se deban a Antonio Caso los documentos más significativos y reveladores de la tónica dominante en la recepción del marxismo en la filosofía latinoamericana de esta época. Es autor de dos libros que, en cierta forma, pueden ser calificados como un arreglo de cuentas con la filosofía política marxista encarnada por el stalinismo.

Nos referimos a sus obras *La persona humana y el estado totalitario*, de 1941, y a *El peligro del hombre*, de 1942. Y decimos que la polémica con el marxismo puede ser vista como una constante en estos dos libros, no sólo en razón de que las referencias a Marx o al marxismo en general son realmente continuas, sino también, y sobre todo, porque, incluso allí donde no se cita al marxismo, se nota el claro intento de Caso por prevenir contra los destructores riesgos de un totalitarismo desenfrenado, cuya forma histórica más temerosa es para él justamente el sistema stalinista; y por oponerle una filosofía de la libertad de corte personalista.

---

[25] Samuel Ramos, *Ibid.;* p. 95.
[26] Samuel Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, en *Obras Completas*, Tomo II, México 1976, p.13.
[27] Samuel Ramos, "El fantasma de la educación socialista", ed.cit.,p. 92.

Puesto que Caso, como se ve ya por la indicación anterior, convierte ahora el totalitarismo en la perspectiva de fondo para la crítica del marxismo, permítasenos hacer un inciso, antes de pasar al estudio de su recepción crítica, para recordar de nuevo un aspecto que no podemos investigar en el marco del presente trabajo, pero que debe quedar apuntado como una pista para futuras investigaciones sobre nuestro tema. El lector avisado habrá notado que Caso, al tomar precisamente el totalitarismo como norte para su crítica del marxismo, se aproxima al reproche favorito empleado por los trotskistas entonces.

Esta aproximación no nos parece casual. Ya hemos recordado la importancia de la presencia de Trotski en México para la difusión de su crítica al stalinismo y de su concepción de la revolución socialista en los medios latinoamericanos. Y hemos indicado además cómo justo por esta época en la que Caso ataca de nuevo al marxismo, se va cristalizando el conflicto abierto entre stalinistas y trotskistas en América Latina. Pero no es sólo este ambiente el que nos lleva a suponer que la convergencia entre la argumentación de Caso y la del trotskismo es consciente. Lo decisivo es que Caso conoce y cita con aprobación el punto de vista trotskista: "... asistimos, hoy, al régimen de Stalin, que es un capitalismo de Estado, esto es, una inevitable reacción contra los postulados revolucionarios. ... Los adeptos de la IV Internacional censuran, amargamente, dentro de su casticismo revolucionario, la síntesis que ofrece en nuestro tiempo el singular régimen de Stalin."[28]

Que el totalitarismo o, más exactamente dicho, el desenmascaramiento del marxismo como sistema totalitario, es, en verdad, el hilo conductor que se propone seguir Caso en su discusión, se evidencia ya desde los comienzos de su libro *La persona humana y el estado totalitario*. El segundo apartado abre ya la crítica al marxismo desde esa perspectiva, indicando que el marxismo constituye hoy en la historia de la filosofía uno de esos casos extraños en que un sistema filosófico es erigido en norma directora de las actividades todas del estado.[29] Tal es, justamente, según el filósofo mexicano, lo que sucede en la Rusia stalinista donde la filosofía supuestamente reconocida por el estado no solamente rige la política sino que es además la única forma de pensamiento permitida

---

[28] Antonio Caso, *La persona humana y el estado totalitario*, en *Obras Completas*, Tomo VIII. México 1975, p. 82. Debe recordarse que Trotski fue asesinado el 20 de agosto de 1940 en Coyoacán, es decir, en una fecha en la que Caso escribía todavía los libros aquí citados.

[29] Que Caso no hable del marxismo como el único ejemplo en que una filosofía es elevada a "ideología de Estado", se explica por el trasfondo mismo de la historia de las ideas en América Latina que conoce muy bien este fenómeno. Basta pensar en el desarrollo del positivismo latinoamericano que en países como Brasil, Chile o México llegó a tener prácticamente el rango de filosofía del estado.

oficialmente. De este modo el marxismo encarna el prototipo de "lo que podría llamarse el triunfo de 'la filosofía oficial'."[30]

Sólo que el triunfo de "la filosofía oficial" es la muerte de la filosofía como actividad viva y creadora, ya que ese triunfo encuentra su condición posibilitante en el entronizamiento de un momento del saber como verdad definitiva. La filosofía que se eleva a saber oficial, es una filosofía que se estanca y se pervierte. Más aún, es una filosofía que "corrompe por anticipado, impidiendo el desarrollo orgánico y libre del auténtico saber".[31]

Entronizado como "filosofía oficial" el marxismo significa, en suma, la derrota del espíritu crítico: " ... y, en este menguado triunfo de un sólo pensamiento filosófico, la filosofía perpleja, asiste a su propia derrota ... Lo que se pierde, en suma, es espíritu crítico; y, sin espíritu crítico, no puede haber verdadera filosofía ... La crítica es la esencia del pensar filosófico."[32]

Por eso subraya Caso que el totalitarismo de este marxismo oficializado se manifiesta, primeramente, en la forma de una tendencia dogmática que no tolera ni la crítica ni el disentimiento frente a los canones establecidos. Es el totalitarismo de la ideología contra el pensamiento en cuanto ejercicio de la libre facultad de juzgar. En este primer momento el carácter totalitario del marxismo se expresa en la codificación del pensamiento en un "catecismo marxista" capaz de discernir con absoluta certeza entre la verdad y el error. Y de aquí precisamente que "lo que no responde al catecismo marxista, es condenado como herejía nefanda".[33]

Más grave, si acaso, considera Caso sin embargo la dimensión política totalitaria en la que se prolonga necesariamente, en un segundo momento, la consagración del marxismo como "filosofía oficial" de un estado. Pues aquí alcanza la corrupción del designio filosófico su grado máximo, en cuanto que asistimos al encerramiento de la idea filosófica en un sistema que la utiliza y manipula para sus fines propios. A este nivel, y en las redes del sistema político que pretendidamente se deduce de ella, la filosofía pierde su carga liberadora, su contenido crítico, para pervertirse y degenerar en un instrumento tiranizante: "Pero el más grave corolario que de una filosofía

---

[30] Antonio Caso, *Ibid.;* p. 26. Caso cita en su apoyo esta frase de Max Scheler: "... el más que malparado marxismo ha sido exaltado hoy a dogma político de un gran imperio". Max Scheler, *Die Formen des Wissens und die Bildung,* Bonn 1925, p. 6. Caso no da la fuente de su cita; pero es de suponer que conociera la traducción española de esa conferencia de Scheler, que se publicó en este tomo de textos escogidos: Max Scheler, *El saber y la cultura*, Madrid 1934.
[31] Antonio Caso, *Ibid.;* p. 27.
[32] Antonio Caso, *Ibid.;* p. 28.
[33] Antonio Caso, *Ibid.;* pp. 27-28.

sistemática pueden sacar sus adeptos, es su erección en régimen político o dogma religioso... De este modo, el sistema corrompe el designio filosófico; la forma se impone sobre las ideas, las torna rígidas e inextensibles, las mata... El sistema anonada la posibilidad del problema, y por ende, la propia esencia del pensamiento especulativo."[34]

Y peculiar en el caso del marxismo (del estado stalinista) es que la inversión de la idea filosófica en ideología justificadora del totalitarismo político requiere, en la interpretación del maestro mexicano, una mediación que consistiría en la erección de la base filosófica en dogma religioso, como se vislumbra en la cita que acabamos de aducir. Por eso la crítica del marxismo, en tanto que totalitarismo político, implica para Caso la tarea previa de desenmascarar al marxismo en su pretendida función de nueva religión o de nueva fe religiosa. Tal es el tema del apartado tercero en el libro que comentamos, que lleva el ilustrativo subtítulo de "La vieja y la nueva fe". Demorémonos, pues, en este aspecto.

Según Caso la "filosofía oficial" puede garantizar una eficaz práctica política totalitaria; pero ello implica, bien mirado, un proceso de transformación del sistema filosófico oficial en dogma y mito de corte religioso. Y éste es justamente el proceso que cree detectar en la asimilación instrumentalizadora del marxismo-leninismo por el estado soviético controlado por Stalin. Por esa vía, en efecto, se hace de la hipótesis filosófica del materialismo histórico un verdadero dogma de fe; y la función protagonista del proletariado en la historia, componente de la arquitectónica utópica de la filosofía de la historia marxista, pasa a ser el mito religioso del mesianismo proletario.

A favor de este proceso de codificación religiosa del marxismo habla, además, la deducción de una ética a partir de la dogmática establecida. Por funcionar, pues, a nivel estatal implicando un dogma y un mito, así como asegurando normas éticas e incluso culturales, "el marxismo-leninismo – da Caso por sentado – es una nueva fe, una religión que surge de la sociedad contemporánea, y tiende a convertir a su enseñanza dogmática a todas las naciones del mundo."[35]

Aclarada esta mediación, procede Caso entonces a explicitar el totalitarismo político inherente a la concepción dogmática del estado y de la historia que profesa el marxismo o, como gusta de decir,

[34] Antonio Caso, *Ibid.;* p. 30.
[35] Antonio Caso, *Ibid.;* p. 40. Debe anotarse que en este aspecto de su crítica al marxismo Caso se inspira sustancialmente en Nicolás Berdiaev. En concreto cita – aunque no señala los títulos – pasajes de estas obras de Berdiaev: *Una nueva edad media*, Madrid 1931; *El sentido de la historia*, Madrid 1931; y *El cristianismo y el problema del comunismo*, Madrid 1937.

"la nueva religión marxista".[36] En consecuencia, lógicamente, con su propia concepción filosófica, tan cercana al existencialismo y al personalismo cristianos, pone el acento Caso en la clarificación de la dialéctica que conduce a la disolución del individuo en el anónimo aparato estatal. Desde su perspectiva la idea del comunismo genera una dialéctica enemiga del valor de la persona individual, porque reclama para la comunidad una prioridad tal que no tolera un margen de afirmación y realización real de lo personal como valor indisoluble e irreductible. Esta es la dialéctica cuyo curso ascendente lleva hasta la idea del estado en el sentido de un todo o totalidad disolvente de los individuos como meros elementos de su dinámica social totalizante. Lejos, pues, de ser concebido como un instrumento al servicio de la realización personal de la libertad, el estado aparece en el curso de esa dialéctica totalizante como un fin absoluto. En este orden, por tanto, el totalitarismo del marxismo se expresa según Caso en este axioma: "...el Estado es todo, el individuo nada."[37] O, como dice más adelante, la consecuencia del marxismo elevado a idea rectora de la organización social es "la negación del individuo por el Estado."[38]

Frente a este totalitarismo, cuyo rasgo fundamental – Caso no se cansa de repetirlo – consiste en que "toda autonomía del individuo desaparece frente a la tiranía del Estado",[39] afirma el maestro mexicano la idea de que el estado no es ni la única ni la mejor forma social que conoce el hombre. Caso cree necesario relativizar la idea del estado, pero no para volver a un liberalismo individualista y competitivo, sino para afirmar las libertades personales coordinadas por la justicia y el derecho. Por eso su crítica del estado totalitario marxista no le lleva al otro extremo del individualismo liberal, como tampoco es éste el punto de vista desde el que hace su crítica al marxismo.

Lo decíamos antes: Caso parte más bien del existencialismo y/o personalismo cristiano;[40] y busca en éste una vía que le permita salvar la disyuntiva "comunismo - individualismo". He aquí su alternativa: "Ni el individuo ni la comunidad; sino la sociedad basada en la justicia. Esto es, *la*

---

[36] Antonio Caso, *Ibid.;* p. 80.
[37] Antonio Caso, *Ibid.;* p. 84.
[38] Antonio Caso, *Ibid.;* p. 84.
[39] Antonio Caso, *Ibid.;* p. 85.
[40] En este punto se ve muy clara la influencia de Emmanuel Mounier (1905-1950) en Caso. Su famosa obra *Manifeste au service du personnalisme* (Paris 1936) es citada expresamente por Caso. Cfr. Antonio Caso, *La persona humana y el estado totalitario,* ed. cit.; p. 122. La referencia de Caso a la obra de Mounier evidencia además que el personalismo cristiano por él sostenido debe ser visto en línea de continuación con la tradición personalista que fundan, especialmente en Francia, filósofos como Gabriel Marcel, Jacques Maritain y, lógicamente, Emmanuel Mounier; y que se caracteriza por la afirmación del valor absoluto de la persona humana así como por la defensa de la idea de la relación y la comunicación como estructura fundamental de la realidad humana. Sobre la historia del concepto de personalismo ver: José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, tomo 2, Buenos Aires 1971, pp. 405-406; Francisco Romero, "Los movimientos personalistas", en *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires 1952, pp. 105-121; y Michael Theunissen, "Personalismus", en J. Ritter/K. Gründer (eds.), *Historisches*

unión moral de los hombres, respetuosa de los valores. La comunidad que tiraniza al hombre, olvida que los hombres somos 'personas' , no 'unidades biológicas'; *centros espirituales de acción culta*. El individuo que se opone a la comunidad como realidad absoluta, olvida que por encima de la individualidad, que se nutre de egoísmo, está la cultura humana, que es siempre síntesis de valores. Los valores no los elaboró el individuo ni la comunidad; sino que los reflejó la continuidad histórica de las generaciones y la solidaridad moral de las gentes."[41]

Para comprender el verdadero sentido de la propuesta personalista y espiritualista de Caso como alternativa al marxismo totalitario, hay que tener en cuenta que el maestro mexicano veía también como una manifestación más de totalitarismo en el marxismo la glorificación de una civilización del trabajo, en el sentido productivo e industrial que le imprimiera la empresa capitalista. En este punto concreto no hay, por consiguiente, en la interpretación de Caso,[42] ruptura del marxismo con el capitalismo, sino que aquél prolonga más bien, aunque bajo otro signo, la línea capitalista del producir más para *tener* más. Así nos dice. "... el socialismo contemporáneo deifica el trabajo. En reacción contra el industrialismo, pero como hijo directo suyo, no se contenta con el mito, hace su elogio, su ditirambo, su apoteosis".[43]

Se entiende entonces que Caso, proponiendo con E. Mounier la alternativa del personalismo del *ser*, busque en realidad denunciar y remediar esa herencia capitalista que sobrevive todavía en la apuesta marxista por salvar al hombre a través de la economía y que tan totalitariamente influye en la modelación de la vida social. En este sentido reafirma: "Y habría que comenzar alguna vez por reparar el mal causado... reivindicando el ser ante el tener ... ambicionamos volver al ser verdadero, tanto en metafísica como en moral."[44]

Esta línea de argumentación se continúa en *El peligro del hombre*. Es decir que Caso retoma aquí los principios inalienables de la libertad y la persona para hacer de ellos la base de su crítica al totalitarismo. Pero por eso mismo, y a fin de evitar repeticiones nos parece que podemos prescindir de una presentación de su crítica; y limitarnos a resaltar tan sólo el resumen del "mensaje marxista" que hace Caso en esta obra.

Wörterbuch der Philosophie, tomo 7, Basel 1989, pp. 338-341. Y sobre la relación entre marxismo y personalismo ver: Jean Lacroix, *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, Paris 1950.
[41] Antonio Caso, *Ibid.;* p. 119. (Cursiva en el original.)
[42] Cfr. Antonio Caso, *Ibid.;* pp. 52 y sgs.
[43] Antonio Caso, *Ibid.;* p. 53.
[44] Antonio Caso, *Ibid.;* p. 126. Se notará que con estas reflexiones sobre la dialéctica del ser y el tener, tan en línea con Gabriel Marcel, Caso anticipa en cierta forma el análisis crítico que Erich Fromm desarrollará en los años 70. Cfr. Erich Fromm, *Haben oder Sein*, Stuttgart 1976.

Es realmente interesante comprobar cómo Caso entiende que lo esencial del marxismo radica en la explicación de la historia a partir del fenómeno económico, así como en la actitud de elevar dicha posibilidad de explicación a la categoría de acceso único a la realidad.[45]

Lo que significa que, en su esencia, el marxismo reduce la realidad a la dimensión económica de la misma. Por eso, apunta Caso, Marx tuvo además que buscar "la salvación en lo económico. Ahí está el secreto de los tiempos. Ahí reside la base de la justicia y de la felicidad. Valor es trabajo. La salvación está en el trabajo y el progreso reside en la solidaridad de los trabajadores del universo. Tal es el mensaje del marxismo."[46] Y para Caso esto se traduce en el intento de querer resolver las ansias de justicia y felicidad del hombre en términos de superación material. Para Caso, pues, toda preocupación ética, espiritual, humanístico-personalista, es ajena por completo a la esencia del marxismo. Y quizá haya sido esta convicción, alimentada indudablemente por el fenómeno del stalinismo, la que decidió su crítica postura frente al marxismo.

Como conclusión, pues, se puede afirmar que, según Caso, al marxismo le es completamente extraña la preocupación ética en el sentido humanista personalista. Esta opinión que por supuesto se veía esencialmente fortalecida por la actuación histórica del sistema stalinista, puede ser considerada en Caso como la razón decisiva para su posición crítica ante el marxismo. Aquí se evidencia por otro lado que – como en Vasconcelos – también en Caso el fundamento de la crítica al marxismo está marcado por el espíritu de aquel humanismo de origen cristiano que fue determinante para buena parte de la tradición cultural latinoamericana y que – como se anotaba en la conclusión del primer capítulo de este trabajo – se puede destacar como la verdadera razón para las reservas de autores latinoamericanos contra el marxismo. Vista sobre este telón de fondo es, pues, la crítica de Caso al marxismo un ejemplo más de esta influencia.

6.3.4 La crítica de Ernesto Sábato al marxismo stalinista

---

[45] Cfr. Antonio Caso, *El peligro del hombre,* en *Obras Completas,* Tomo VIII, México 1975, pp. 219 y sgs.
[46] Antonio Caso, *Ibid.;* p. 220.

En una línea de argumentación semejante, esto es, en la línea de una crítica que, como en Caso, argumenta principalmente contra la perversión del totalitarismo stalinista, se encuentra también otra fuente que influenció fuertemente el curso de la recepción filosófica del marxismo en América Latina durante este tiempo. Hablamos de la crítica al marxismo que Ernesto Sábato (1911-) presenta en su obra *Hombres y engranajes. Reflexiones sobre el dinero, la razón y el derrumbe de nuestro tiempo*, Buenos Aires 1951.

Es verdad que este texto no proviene de la pluma de un filósofo profesional, pero su significado central para la historia de la recepción filosófica del marxismo en América Latina es indiscutible. Por un lado, porque se trata de un texto, cuyo nivel de reflexión y argumentación, le confieren un verdadero carácter filosófico. Por otro lado, porque este escrito de hecho encontró una resonancia considerable en los círculos intelectuales en toda América Latina. Lo que ciertamente está vinculado con el hecho de tratarse de un conocido autor comprometido.[47] Y se podría agregar todavía una tercera razón, que seguramente también contribuyó a la influencia de este escrito en la recepción del marxismo en América Latina: Se trata del texto de un "renegado".[48]

Por razones comprensibles debemos limitarnos en el contexto del presente análisis a la parte en la cual Sábato presenta su crítica al marxismo.[49] Conviene adelantar por esto que la crítica al marxismo de Sábato, representa sólo una cara de su diagnóstico de la crisis de la actualidad. Esto es, su crítica al marxismo es solamente una parte de la crítica a la cual Sábato somete su tiempo, esto es, nuestra civilización.

En Sábato, la crítica al marxismo se encuentra, pues, en un contexto mayor de crítica a una civilización que, desde el Renacimiento, se orienta totalitariamente por el dinero, "la ciencia" y la "máquina".[50] Así, constata Sábato en la introducción de su ensayo: "Frente al caos capitalista surgió el movimiento socialista, pero pronto adquirió los atributos del siglo que quería combatir: La Ciencia y la Máquina se convierten en sus dioses titulares, y al socialismo "utópico" de Owen, Fourier y Saint-Simon sucedió el socialismo "científico" de Marx... La rebelión del espíritu contemporáneo se realiza, por eso, contra el capitalismo y contra el comunismo, anverso y reverso

---

[47] Recuérdese que la primera edición de esta obra se agotó en 14 días. Cfr. Andrea Pagni, "Zur Marxismuskritik Ernesto Sábatos in *Menschen und Räderwerk*", en *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 11 (1987) 40-41.
[48] Sábato fue miembo del Partido Comunista de la Argentina hasta que, en 1937, en conexión con los procesos stalinistas de Moscú, rompió con el partido. Cfr. Ernesto Sábato, *Hombres y engranajes*, Buenos Aires 1951, p. 11, donde él mismo se designa como un "renegado".
[49] Cfr. Ernesto Sábato, *Ibid.;* p. 63 y sgs.

de una misma realidad y de una concepción semejante del mundo, basada en la razón y la máquina".[51]

Se comprende entonces por qué Sábato inicia su debate con el marxismo discutiendo la tesis de que el marxismo se encuentra en el plano de la civilización técnica. He aquí su tesis introductoria: "... el marxismo apareció y se desenvolvió bajo el signo de la ciencia y de la técnica. Paradojalmente fue, también, un producto del dinero y de la razón. Y su levantamiento – y esto es muy significativo – no fué en contra la máquina, sino *contra el uso capitalista* de la máquina. Fué un intento de quebrar la terrible alianza del dinero y la razón, liberando la razón y poniéndola al servicio del hombre, humanizándola."[52] Pero el marxismo fracasará en su intento precisamente por ese mismo espíritu de la "máquina", por el "maquinismo". Pues quiere derrotar al capitalismo con sus propias armas, internalizando así el espíritu de la civilización capitalista y volviéndose finalmente incapaz de provocar la corrección necesaria en el curso de la historia.

Precisamente porque el marxismo se encuentra en continuidad teórica con esta línea de desarrollo civilisatorio, no es extraño, para Sábato, que el marxismo pueda funcionar como base para un orden social, que – como la sociedad stalinista – no ofrece al hombre valores esencialmente diferentes de los del capitalismo, y mucho menos que se presente como el lugar históricamente real para la realización de nuevos valores. Por eso, considerando la evolución social en la Unión Soviética bajo Stalin, dice Sábato: "Era, pues, previsible que la doctrina marxista llevase a una sociedad semejante a la capitalista, aunque de signo cambiado. Ya que entre la fábrica dirigida por un abstracto consorcio y la dirigida por un abstracto comisariado la diferencia es meramente lingüística: en ambos casos asistimos al triunfo de una mentalidad racionalizadora y abstracta; en ambos casos estamos ante una civilización que tiene a la Máquina y la Ciencia por dioses tutelares".[53]

Y es aquí donde la crítica de Sábato al marxismo stalinista alcanza su auge, mostrando hasta qué punto el sistema soviético, como caso de centralización totalitaria, hizo "imposible encontrar la diferencia entre el capitalismo de estado y el socialismo de estado".[54] Sábato, sin embargo, introduce en este mismo punto un matiz diferenciador importante, al hacer clara diferencia entre

---

[50] Ponemos los conceptos "ciencia" y "máquina" entre comillas, porque Sábato los escribe respectivamente en mayúsculas, para notar que él se refiere a la glorificación descontrolada de la ciencia y de la máquina.
[51] Ernesto Sábato, *op. cit.; p*p. 18-19.
[52] Ernesto Sábato, *Ibid.;* p. 69.
[53] Ernesto Sábato, *Ibid.;* p. 71. Es interesante observar el paralelo con la crítica de Camus al marxismo. Cfr. Albert Camus, *L'homme révolté*, Paris 1951. Sobre Camus como "mentor" de Sábato, cfr. Rudolf Grossmann, *Historia y problemas de la literatura latinoamericana*, Madrid 1972, p. 641.
[54] Ernesto Sábato, *Ibid.;* p. 71.

Marx y el marxismo stalinista. Importante es esta diferenciación porque con ella no pretende Sábato poner simplemente de manifiesto la contradicción entre la teoría de Marx y el orden social de Stalin. Su intención es más profunda: desenmascarar el marxismo stalinista soviético como enemigo teórico de Marx. Pues, según Sábato, se deben distinguir "dos clases de enemigos de Marx: los antimarxistas y los marxistas".[55] Su crítica se dirige principalmente contra los últimos, esto es, contra los marxistas stalinistas. Estos – como dice en el punto decisivo de su crítica – son "los fanáticos de Marx, que defienden violentamente – y, cuando tienen el poder, inquisitorialmente – la doctrina elaborada hace un siglo y esquematizada hasta sus extremos más grotescos. Y nos encontramos con la paradoja de que los mismos que postulan el proceso, pretenden que con sus ideas la filosofía ha alcanzado la etapa final: nada queda por discutir sino cosas de detalle. El Saber se resume en el Sistema Marxista y ese sistema tiene un depositario absoluto, que además es Mariscal, depositario del poder total, y a la vez Papa Infalible, que dicta excomuniones, llama a concilios de cardenales y es, en fin, el Gran Inquisidor."[56]

El marxismo soviético stalinista se revela, pues, como el enemigo mortal de Marx. El stalinismo es, literalmente, "mortal" para Marx, porque manualiza y codifica todo lo que, en la teoría de Marx, es vivo y críticamente abierto; interrumpiendo, e incluso matando, la dinámica de evolución crítica en los planteamientos de Marx. O sea que la esquematización catequizante de la teoría de Marx es, en primer lugar, mortal para nuestra propia comprensión de Marx, porque de hecho nos roba la posibilidad de acceder a Marx como un verdadero investigador y pensador que es crítico ante sus mismas ideas y que, por eso puede llegar a ser un "heterodoxo" en su propia obra. Frente a los stalinistas Sábato hace valer por consiguiente este principio: "No me parece exagerado afirmar que los propios creadores tienen valor en la medida en que son heterodoxos: respecto de sus predecesores y con relación a su misma doctrina, puesto que viven y se transforman. Marx no pensaba en sus últimos años como en su juventud, y si hubiera llegado hasta nuestro tiempo habría alterado su doctrina en puntos fundamentales. Pero, naturalmente, no se advierte que Marx sea un marxista heterodoxo porque en los creadores de una doctrina cualquier heterodoxia es *ipso facto* ortodoxia."[57]

En segundo lugar, la dogmatización stalinista de Marx es también fatal para la evolución ulterior del marxismo. Pues la exclusión, o expulsión de la "heterodoxia" de las teorías del fundador condena a los seguidores a la repetición de la doctrina, elevada a dogma. La crítica se convierte en traición.

---

[55] Ernesto Sábato, *Ibid.;* p. 72.
[56] Ernesto Sábato, *Ibid.;* p. 72-73.
[57] Ernesto Sábato, *Ibid.;* p. 73.

Contra este modo de pensar, Sábato argumenta aquí en favor de los marxistas "heterodoxos". Pues, precisamente porque los "herejes" construyen sobre el potencial crítico de la doctrina, ésta se mantiene viva; y se evidencia así que "... los mejores aliados de un creador son sus discípulos heterodoxos".[58]

Para Sábato la conclusión del análisis precedente es evidente: "Marx ha sido un genio, a pesar de lo que afirmen los stalinistas."[59] Y por esta razón continua sus reflexiones en un sentido mucho más positivo, dedicándose a la genialidad de Marx. Lo primero que destaca es el mérito científico de Marx con el descubrimiento y desarrollo de una nueva metodología dialéctica para la interpretación de la historia y de la sociedad: "Marx señaló la importancia del *medio social* en los problemas del espíritu y esa metodología ha sido de incalculable valor en las investigaciones posteriores".[60] Naturalmente, como observa Sábato a continuación, la teoría metodológica genial de Marx no estaba exenta de errores. Y en sentido crítico señala al respecto que la falla básica de la metodología de Marx reside en la tendencia a generalizar los factores económicos y a hacer de ellos la única clave para la explicación de todos los procesos históricos. Este error es, sin embargo, explicable en Marx porque su teoría es reflejo de una época en la que se sobrevaloraba el peso de lo económico. Sábato sitúa así a Marx en la "… situación del siglo XIX, siglo dominado por las luchas entre el capital y el trabajo, por el desarrollo del capitalismo y del movimiento proletario, por el tremendo poder del imperialismo económico, por la casi soberana dominación de la máquina. No debe extrañarnos que, deslumbrado por la importancia de los factores *en esta época de la historia*, Marx haya creído encontrar la clave de todos los tiempos. El hombre moderno era, verdaderamente, el *homo oeconomicus*."[61]

Otro de los errores que ve Sábato en la teoría de Marx, reside en el mismo materialismo dialéctico; ya que considera que Marx mismo habría formulado "el materialismo dialéctico en cuatro palabras".[62] De esta suerte, aunque, como reconoce Sábato, Marx no continuara luego con ese

[58] Ernesto Sábato, *Ibid.;* p. 73.
[59] Ernesto Sábato, *Ibid.;* p. 73.
[60] Ernesto Sábato, *Ibid.;* p. 74. (Cursiva en el original).
[61] Ernesto Sábato, *Ibid.;* p. 75. (Cursiva en el original).
[62] Ernesto Sábato, *Ibid.;* p. 78. Sábato no indica aquí ningún texto concreto, pero parece referirse a las manifestaciones de Marx en el "postfacio de la segunda edición" de *El Capital*. Cfr. K. Marx, *Das Kapital*, tomo 1, Berlin 1971, p. 27. Por eso más tarde Sábato hace referencia expresa a las "tesis sobre Feuerbach", de Marx. Pero nos parece que esto no puede ser sino un equívoco: "... si la dialéctica hegeliana puede ser tomada en serio, precisamente por su carácter idealista y conceptual, la de Marx, sobre todo en lo que se refiere al mundo de la naturaleza, es completamente ingenua. Es lástima que él no haya tenido tiempo o deseo de desarrollar sus escuetas palabras contenidas en las *Tesis sobre Feuerbach*; no es difícil que hubiese advertido su equivocación "; *Ibid.;* p. 85. La tesis de que Marx sería el creador del materialismo dialéctico – abstrayendo naturalmente del escrito citado de Stalin, y de otros manuales soviéticos, en voga en aquellos tiempos, así como también del libro de Henri Lefebvre *Le Matérialisme Dialéctique* (Paris 1939), que es muchas veces citado por autores latinoamericanos –, fue divulgada

intento, sí abrió una perspectiva de trabajo que, al menos, sus discípulos no supieron continuar más que en un sentido doctrinario. Es evidente que con esta referencia al materialismo dialéctico, Sábato no pretende desacreditar a Marx, sino criticar la evolución posterior de ese planteamiento suyo en el marxismo soviético. La crítica que sigue, lo confirma claramente, pues su objetivo no es otro que el materialismo dialéctico del marxismo soviético.

Interesante es, por otro lado, el aspecto de que Sábato considera el desarrollo del materialismo dialéctico en la Unión Soviética como una prueba más a favor de su juicio de que el marxismo stalinista representa el enemigo más serio de la teoría de Marx. Así lo expresa en este pasaje central: "No siempre los peores enemigos de una teoría se encuentran en la trinchera de enfrente. El difunto Coronel Zhdanov y esos profesores de la Academia de Moscú, que refutan a Platón con aforismos de Stalin, pueden considerarse, honrosamente, entre los más encarnizados y tortuosos adversarios de Marx. La constitución de una nueva escolástica en Rusia muestra hasta qué punto un pensamiento revolucionario puede ser enterrado o – de acuerdo con las prácticas soviéticas, – momificado y exhibido bajo una campana de vidrio. ... Esos comunistas consideran que con el materialismo dialéctico se encontró, por fin, la clave del universo y que con él ha concluido la milenaria discusión: lo que resta son problemas de detalle."[63]

En el marco del stalinismo conduce, por tanto, el desarrollo del materialismo dialéctico, a una situación totalmente anticientífica y antifilosófica, vale decir, a un retroceso tanto en el dominio de la ciencia como en el de la filosofía. La autoridad substituye al pensamiento, y éste tiene sólo como tarea la recitación de la dogmática en que supuestamente se ha codificado la verdad. En este nivel el totalitarismo stalinista significa la negación radical de la crítica y de la razón, encontrándose así en flagrante contradicción con Marx. El stalinismo transforma el racionalismo de Marx en irracionalismo: "El marxismo en su forma soviética es el ejemplo más dramático de que las fuerzas irracionales no pueden ser aniquiladas sino en apariencia, y que los dioses que se expulsan por la puerta, vuelven a entrar por la ventana."[64] O, como se dice en otro lugar: "... el racionalismo marxista ha terminado en una nueva y paradojal forma del irracionalismo."[65]

---

en América Latina por el marxista brasileño Leôncio Basbaum. Cfr. su obra *Sociología do Materialismo,* Rio de Janeiro 1941, especialmente el último capítulo, "Marx y Engels, creadores del materialismo dialectico". Se debe naturalmente pensar también en la influencia de Lenin, es decir, de las ideas expuestas en su artículo "Karl Marx", del año 1914, que encontró gran divulgación en los países latinoamericanos como parte de la antología publicada por la Editora de Literatura Extranjera (Moscú, 1947).

[63] Ernesto Sábato, *Ibid.;* pp. 78-79. Del aquí citado Andrei A. Zhdanov (1898-1948) se divulgó en América Latina este libro: *Sobre la historia de la filosofía,* Buenos Aires 1948.

[64] Ernesto Sábato, *Ibid.;* p. 83.

Cabe resaltar también que, como lo hiciera antes Antonio Caso, Sábato termina su crítica al materialismo dialéctico, advirtiendo contra todo intento de extender o transferir las leyes de la dialéctica al campo de la naturaleza. La proyección de la dialéctica, que es una estructura del conocimiento humano, hacia lo que está más allá de lo humano e histórico, es filosóficamente una señal de irracionalidad. Pues tampoco es racional querer exigir demasiado de la razón. En este sentido – nuevamente contra el stalinismo – escribe Sábato: "La aplicación violenta unánime de un credo racionalista ha producido así una de las más singulares paradojas de nuestro tiempo: el *culto irracional de la razón*".[66]

Su crítica al materialismo dialéctico es en consecuencia, al mismo tiempo crítica del uso totalitario de la razón, esto es, del uso irracional de la razón, porque es un uso en que la razón deja de ser una instancia humana finita, crítica y autocrítica, para ser elevada a un nuevo mito. Sábato, cuya crítica de la razón es aquí más kantiana que postmoderna – precisamente porque mira a la determinación de los "límites de la razón"[67] –, exige una vuelta a la medida humana, y esto no sólo en el dominio de la teoría del conocimiento de la dialéctica: "Será menester, ahora, recuperar aquel sentido humano de la técnica y la ciencia, fijar sus límites, concluir con su religión. Pero sería necio prescindir de ellas en nombre del ser humano, porque al fin de cuentas son también producto de su espíritu. Como sería absurdo prescindir de la razón, por el sólo hecho de que nuestros ingenuos precursores la hayan elevado a la categoría de mito."[68]

Para esta tarea correctora de la miseria de nuestra época, el marxismo, sin embargo, no ofrece para Sábato una base adecuada. La experiencia del stalinismo le obliga a ir más allá; y reclamar – y aquí se nota de nuevo la afinidad con Caso – una filosofía que coloque al individuo humano, más exactamente, a la persona, inequívocamente en el centro. Ahora bien, con esta exigencia Sábato no quiere – en línea con Caso, pero apoyándose no en Mounier, sino en Martin Buber –[69] promover una recaída en el individualismo, sino que busca, por el contrario, su superación en un nuevo orden

---

[65] Ernesto Sábato, *Ibid.;* p. 85.
[66] Ernesto Sábato, *Ibid.;* p. 85. (Cursiva en el original).
[67] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, en *Werke*, tomo 3, Frankfurt 1968, p. 448.
[68] Ernesto Sábato, *op. cit.; p*. 126.
[69] Cfr. Sábato, *Ibid.;* p. 126; sin mencionar la obra, Sábato cita este libro de Buber*: ¿Qué es el hombre?*, México, 1949; una obra que sobre todo debido a su capítulo sobre Hegel y Marx, desempeñó un cierto papel en la recepción del marxismo en América Latina. Recordemos que justo en esta época en que el existencialismo empieza a dominar la vida filosófica en América Latina, Buber fue un autor muy leído y consultado. Pero acaso importante para la recepción latinoamericana del marxismo fue esta otra obra de Buber *Pfade in Utopía* (*Caminos de utopía*), que apareció en 1955 en español en México. Como se sabe, Buber discute en esta obra, entre otras cuestiones, la importancia de la correspondencia entre Marx y Vera Sassulitsch. Ya hemos notado que para América Latina esta problemática era extremadamente importante. No es extraño entonces que esta obra de Buber haya encontrado especial interés en América Latina.

social: "El hombre debe luchar hoy por una nueva síntesis: no por una mera resurrección del individualismo, sino la conciliación del individuo con la comunidad."[70]

[70] Ernesto Sábato, *op. cit.; p*. 123.

6.3.5 La contribución de Carlos Astrada a la renovación de la filosofía marxista

No pensamos que sea una casualidad que, apenas un año después de la aparición de *Hombres y engranajes*, la tarea esbozada por Sábato en dicha obra se convirtiera en objeto de una primera elaboración explícita, si bien en forma de una lectura existencialista de algunas ideas antropológicas de los escritos juveniles de Marx. Pues en 1952 Carlos Astrada (1894-1970) publicó su libro *La Revolución Existencialista* en el que precisamente retoma el programa de la ya mencionada charla de 1933, e intenta explicitar su propia posición mediante el entrelazamiento de los planteamientos heideggerianos y marxistas.[71] No cabe duda de que Astrada, quien de 1927 a 1932 había estudiado en Alemania con Husserl, Scheler, Hartmann y principalmente Heidegger, se afirma en este libro como filósofo existencial, con una clara opción por Heidegger. Pero su planteamiento, en esta obra, sobrepasa la posición de su artículo "Über die Möglichkeit einer existential-geschichtlichen Praxis",[72] ya que ahora tematiza la distancia frente a su maestro Heidegger y caracteriza la "vuelta" como una recaída en la mitología. Heidegger sería entonces para Astrada un "mitólogo del ser."[73]

Pero lo importante en el presente contexto es retener que Astrada constata con esa observación crítica la pérdida de la historicidad y de la libertad del hombre en Heidegger; y que este distanciamiento de Heidegger significa al mismo tiempo una aproximación a Marx, porque comparte con éste la idea de que la superación de la alienación no es un asunto de la historia del ser, sino cuestión a resolver por un proyecto práctico-político que, mediante "las transformaciones de las

---

[71] Astrada podría estar entre los representantes del "marxismo heideggeriano". Es verdad que su evolución en dirección al marxismo – como se muestra arriba – significa un creciente distanciamento de Heidegger, pero éste continúa siendo decisivo para su comprensión de Marx, en la medida en que no abandona la tentativa de un complemento de la dialéctica de Marx con categorías existenciales-ontológicas de procedencia heideggeriana. En este sentido se podría comparar a Astrada con el Marcuse de la primera época, cuyas teorías de los años de 1928-1932, eran ya conocidas por Astrada desde su tiempo de estudiante en Alemania. Astrada cita, entre otros "Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus" (*Philosophische Hefte* 1(1928) 45-68), así como el escrito de doctorado de Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit,* (Frankfurt 1932). Cfr. Carlos Astrada, *Dialéctica e historia*, Buenos Aires 1969, así como la entrevista "Hegel y un arreglo de cuentas con Marcuse, Althusser y compañía", en la que Astrada confirma su contacto con Marcuse: "Conocí a Marcuse en Alemania. Entonces él trabajaba bajo la dirección de Martin Heidegger. Es también interesante apuntar que Marcuse, en su trabajo precoz, "Contribuciones para una fenomenología del materialismo histórico" anticipa, por algunos años, la mezcla de fenomenología y hegelianismo de Sartre y Merleau-Ponty"; Carlos Astrada, entrevista citada en *Confirmado* 272 (1970) p. 58. Cfr., además, Herbert Marcuse/Alfred Schmidt, *Existentialistische Marx-Interpretation*, Frankfurt/M. 1973. Sobre la recepción astradiana de Marcuse véase Martin Traine, *"Die Sehnsucht nach dem Ganz Anderen". Die Frankfurter Schule und Lateinamerika*, Aachen 1994, p.150 y sgs.

[72] Cfr. Carlos Astrada y otros, *Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften*, Bern 1949, p. 165-174.

[73] Carlos Astrada, *La Revolución existencialista*, La Plata 1952, p. 71.

estructuras sociales y económicas...",[74] debe llevar a la transformación revolucionaria; transformación revolucionaria que Astrada entiende en el sentido de la efectivización del humanismo práctico y positivo, visto por el Marx joven. Sólo que lo interpreta todavía desde el horizonte "existencial", esto es, como un humanismo que – totalmente en el sentido de la tarea formulada por Sábato – parte del individuo concreto, pero cuya realización implica la reconciliación del individuo con la comunidad.[75]

No hay, pues, que sobrevalorar el acercamiento de Astrada a Marx en *La Revolución Existencialista*. Pues en esta obra Marx no es más que la perspectiva desde la que Astrada intenta concretizar su teoría existencial-filosófica en un sentido histórico y liberador. Pero tampoco se debe, por otra parte, subestimar esta primera y prudente aproximación a Marx. Pues es el inicio de su camino hacia Marx y el marxismo. A partir de ese momento Astrada se aproximará de hecho cada vez más al marxismo;[76] en un proceso que culminará en 1957 con su abierta y clara adhesión al marxismo en la obra *El marxismo y las escatologías*, que marca el inicio de su etapa marxista y última.

Este giro de Astrada hacia el marxismo lo explica Alain Guy de la siguiente manera: "...il est permis de penser que la mutation survenue alors dans la pensée astradiènne a été, en fin de compte, suscitée par l'incapacité du capitalisme à conjurer la crisis économique et technique et, en particulier, par le spectacle affligeant des masses ibéro-américainnes, en proie à la misêre chronique".[77] Para la comprensión de la evolución de Astrada, la razón indicada por Guy es, evidentemente, importante. Es más, se la puede calificar incluso de necesaria, porque esa experiencia histórica forma parte realmente de las razones para su giro filosófico. Con todo, en la evolución de Astrada hay que subrayar con igual derecho la importancia de razones estrictamente filosóficas; habida cuenta de

---

[74] Carlos Astrada, *Ibid.;* p. 189.
[75] Cfr. Carlos Astrada, *Ibid.;* p. 51 y sgs., en especial todo el capítulo final, que lleva el significativo título de: "El humanismo de la libertad". Hay que apuntar también que Astrada conoce los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx (1844) en esta edición: Karl Marx, *Nationale Ökonomie und Philosophie*, Köln 1950.
[76] Esta evolución es, sin duda, favorecida por la discusión que se inicia en esos años, también en América Latina, entre existencialismo y marxismo; una discusión que, especialmente en la Argentina, fue influenciada sobre todo por la filosofía francesa, y que por eso cambia un poco el eje central del debate; es decir que dejará de tener como su centro de interés el debate "Heidegger-Marx". Lo decisivo será ahora – y esto indica nuevamente la importancia del stalinismo como contexto mayor de la recepción del marxismo en esta etapa – la cuestión del totalitarismo, es decir, la crítica al marxismo totalitario soviético (stalinista). La influencia predominante la ejerció aquí Maurice Merleau-Ponty, del cual aparece en 1954 en Buenos Aires una coleción de artículos, titulados significativamente, *Existencialismo y Marxismo*. Sus obras *Humanisme et terreur. Essay sur le problème communiste* (Paris 1947) y *Les Aventures de la Dialéctique* (Paris 1955) fueron publicadas en español en Buenos Aires, entre 1956 y 1957. Estas representaron importantes puntos de referencia para la discusión entre existencialismo y marxismo en América Latina. Este debate volverá a ser reorientado más tarde con la recepción del marxismo sartriano.
[77] Alain Guy, *Panorama de la philosophie ibéro-américaine*, ed. cit.; p. 193.

que en Astrada, la experiencia histórica y la reflexión filosófica se condicionan mutuamente. Como complemento de la explicación dada por Guy me permito, pues, señalar como razón importante en este orden su ruptura con la concepción filosófica anterior; una ruptura que ya se insinúa en *La Revolución Existencialista*, y que Astrada, no sin intención autocrítica, articula ahora al hacer valer contra la filosofía de su maestro Heidegger la objeción de que es "una filosofía que ha dado la espalda a la realidad y prescinde del rumbo y carácter inequívoco del acontecer histórico".[78]

El giro de Astrada hacia el marxismo – por más que sea favorecido por el motivo contextual que Guy indica – debe, por tanto, ser visto también como el resultado de un proceso autocrítico de reflexión, en cuyo curso se redefinen tanto la comprensión como la función de la filosofía; y esto siguiendo la idea de Marx de que la filosofía no sólo debe interpretar la historia, sino que debe también intentar modificarla. A favor de la importancia de esta razón de orden filosófico en la adhesión de Astrada al marxismo, habla igualmente el hecho de que la obra en que Astrada toma partido por el marxismo es un libro que está dedicado precisamente a la tarea de discutir el marxismo como método y teoría para la interpretación y transformación de la sociedad y de la historia. Con lo cual Astrada intenta al mismo tiempo mostrar el absurdo de cualquier tentativa de interpretación del marxismo en el sentido de una doctrina de salvación ahistórica. Tal es, en el fondo, la preocupación de Astrada en *El Marxismo y las escatologías*. Y, precisamente por eso, este libro es, a nuestro juicio, un testimonio de que el camino de Astrada hacia el marxismo no se puede separar de su interés por una filosofía realmente "histórica", que sintetice coherentemente la práctica y la teoría. Pero detengámonos en el análisis de esta obra para ver mejor la comprensión astradiana del marxismo.

Se recordará que con las críticas de autores como Caso y Sábato, entre otros, se difundió en América Latina una interpretación que pretendía presentar al marxismo como una nueva religión. Pues bien, contra esta interpretación, pero sobre todo teniendo en cuenta la tendencia de "diversos filósofos y expositores occidentales …"[79] que quieren hacer del marxismo una escatología, Astrada plantea de entrada una tesis que resume tanto el objetivo como su concepción del marxismo en este libro. Por eso la tomamos como punto de partida para una primera aproximación a su posición. Su

---

[78] Carlos Astrada, *El marxismo y las escatologías*, Buenos Aires [2]1969, p. 138.

[79] Carlos Astrada, *Ibid.;* p. X. Astrada – como se ve por referencias posteriores – se refiere especialmente a autores no-marxistas, como por ejemplo, Raymond Aron, o Nikolai Berdíaev. Probablemente pensaba también en autores marxistas, como por ejemplo Ernst Bloch, cuyas ideas se comenzaban a estudiar en este tiempo. La obra de Bloch *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel* apareció en 1949, en México, con el título de: *El pensamiento de Hegel*. Hay que decir además que la interpretación de Bloch se hizo accesible a un público más amplio gracias a una obra del filósofo español Eduardo Nicol (1907-1990), exilado en México. Cfr. Eduardo Nicol, *Historicismo y*

tesis afirma: "El marxismo, como se muestra en la parte final de este libro, no posee carácter de escatología, pues su concepción del proceso social se basa precisamente en el reconocimiento de la existencia de leyes objetivas en el acaecer histórico, las que no excluyen de éste la iniciativa humana, pero sí tanto el causalismo mecanicista como los fines providenciales... El marxismo entraña la visión más honda y certera de los problemas cruciales que la infraestructura económica plantea a todas las sociedades."[80]

Naturalmente el contexto inmediato de esta definición astradiana del marxismo no es otro que el de las tendencias mencionadas a la interpretación religiosa del mismo. Con su noción de marxismo, Astrada reacciona de hecho contra esa línea "escatológica" de interpretación. Por otro lado, sin embargo, hay que observar que la noción de marxismo que Astrada presupone en el pasaje citado, debe ser vista también a la luz de la tradición de pensamiento socialista y marxista de su país. Pues su discurso – como más tarde se verá con claridad – se encuentra en la línea de aquel marxismo "positivo" que Ingenieros y Ponce defendieron en la Argentina y que proponían como programa científico y social, apoyado no sólo en la razón humana, sino cuidadoso además – en el sentido kantiano – de no sobrepasar los límites de la misma, esto es, de no abandonar el nivel de la explicación racional-científica. Se recordará que esta tradición marxista argentina se caracteriza, entre otras cosas, por una fuerte orientación antimetafísica, que en algunos casos tomó incluso el rasgo de crítica de la religión.[81] Y es precisamente con esta tradición marxista con la que Astrada entronca en *El marxismo y las escatologías*.

Pues, para Astrada, existe una conexión teórica directa entre el intento de querer presentar el marxismo como escatología social secularizada y la tendencia a eliminar del marxismo la dimensión de crítica de la religión. Por eso considera importante en este libro actualizar la crítica a la religión marxista tanto en su relevancia filosófica como en su relevancia social. Según su opinión, la crítica a la religión es una parte esencial de la concepción científica marxista, que debe ser mantenida viva en el marxismo, porque pertenece simplemente al potencial crítico-científico del marxismo. La pérdida de la crítica a la religión significa, pues, para el marxismo, pérdida de potencial crítico. Y esto significa al mismo tiempo para Astrada debilitar la posición de la racionalidad en el marxismo;

---

existencialismo, Madrid 1950, especialmente el importante capítulo: "Materialismo e historicismo dialectico", pp. 137 y sgs.

[80] Carlos Astrada, *El marxismo y las escatologías*, ed. cit.; p. Xl.

[81] Cfr. José Ingenieros, *Hacia una moral sin dogmas*, Buenos Aires ^{2}1919; especialmente pp. 123 y sgs.; Anibal Ponce, "El momento actual de la filosofía", en *¿El marxismo sin nación?*, ed. cit.; pp. 92 y sgs.

esto es, el marxismo pierde con eso capacidad de resistencia contra aquellas fuerzas que quieren anular el programa de la ilustración y continuar apoyándose en la autoridad y el dogma.[82]

Pero, más interesante en el contexto del presente trabajo sea tal vez el hecho de que la pérdida de la crítica a la religión en el marxismo significa para Astrada pérdida también de capacidad de autocrítica. En su visión, en efecto, una de las consecuencias de la eliminación de la crítica a la religión en el marxismo está en que el propio marxismo se vuelve, en medida creciente, acrítico en relación a la propia programática; y corre así el peligro de entenderse a sí mismo como compensación de la religión, esto es, confundir su programa crítico-científico con un almacén de "recetas salvacionistas en el orden económico e ideológico".[83] Esto explicaría a su vez el surgimiento en el seno del mismo marxismo de una especie de dogmática religiosa que se condensa en la figura de lo que Astrada llama una "escatología de bolsillo",[84] cuya encarnación concreta sería el marxismo soviético contemporáneo.[85] Aunque no podemos detenernos más en el análisis del trasfondo de este proceso, sí queremos agregar un aspecto que nos parece de gran importancia para la discusión actual sobre el marxismo. Nos referimos a la idea de que el marxismo, entendido dogmática-escatológicamente, lleva a una situación que Astrada, mostrando una gran visión histórica, describe en éstos términos: "El epílogo de este largo proceso viene a significar que tener misiles y armas nucleares en competencia con el imperialismo capitalista no es haber realizado una transformación social de fondo, sino anclar en un "marxismo" institucional burocrático y en un revisionismo a todo trapo."[86]

Queda claro, por tanto, que la insistencia de Astrada en la importancia de la crítica de la religión en el marxismo, tiene también un objetivo autocrítico. Lo esencial, en definitiva, es recuperar la crítica en el marxismo, y esto, a todos los niveles. O sea que el marxismo debe ser crítico también frente a determinadas formas de su desarrollo. De modo que para el marxismo, mejor, para su interpretación escatológica, vale también la tesis inicial de Astrada: "La piedra de toque del enfoque crítico del presente libro acerca de las religiones, teodiceas y escatologías filosófico-históricas es el de la crítica de la religión marxista."[87]

---

[82] Cfr. Carlos Astrada, *El marxismo y las escatologías*, ed. cit.; p. XV y sgs. Otra razón para la explicación de la importancia que Astrada concede a la crítica religiosa en el marxismo, se encuentra seguramente en que vive en un país, cuyo catolicismo pertenece a los más reaccionarios de América Latina. Cfr. Norman Amestoy,"Orígenes del integralismo católico argentino", en *Cristianismo y Sociedad* 108 (1991) 7-33; y Fortunato Mallimachi, *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1945)*, Buenos Aires 1988.
[83] Carlos Astrada, *Ibid.;* p. XXXIII.
[84] Carlos Astrada, *Ibid.;* p. XXXIII.
[85] Cfr. Carlos Astrada, *Ibid.;* p. XXXIV.
[86] Carlos Astrada, *Ibid.;* p. XXXVII.
[87] Carlos Astrada, *Ibid.;* p. XV.

Mas no es este tema de la crítica de la religión el único punto donde se percibe la continuidad existente entre el marxismo de Astrada y la tradición de pensamiento marxista de su país. Porque pensamos que esa continuidad se evidencia también en la temática y en el enfoque de la parte final del libro que nos ocupa. Pasemos a verlo.

En esa parte de su libro Astrada nos expone su concepción del marxismo como materialismo histórico, y es por ello donde mejor se puede apreciar la cercanía de su concepción a la tradición del marxismo "positivo" de la Argentina. Sin embargo, debido a la intención de nuestro trabajo, renunciamos aquí a la reconstrucción explícita de esta relación entre Astrada y el marxismo "positivo", para centrar nuestra reflexión más bien en el estudio de su contribución a la recepción del marxismo en América Latina. Así que, para ese otro aspecto que no podemos considerar aquí, nos permitimos remitir al lector a lo ya expuesto sobre la vinculación entre marxismo y positivismo en Argentina.

Que Astrada opera con la comprensión de un marxismo de carácter antimetafísico, se nota ya claramente en la tesis inicial de su interpretación. Pues su punto de partida es la idea de que el materialismo histórico de Marx significa en primer lugar la recuperación del método dialéctico de los desvíos del idealismo metafísico. Marx, dicho en otras palabras, habría transformado la dialéctica en una fuerza realmente actuante en los procesos históricos. El materialismo histórico representa, pues, para Astrada – visto a la luz de su significación en la historia de la filosofía – el momento en que se supera realmente el modo de pensar metafísico. Ilustrando este trasfondo histórico-filosófico de su punto de partida, nos dice Astrada que "Marx es el primer pensador en quien se opera la efectiva ruptura con el platonismo..."[88]

A continuación intenta Astrada demostrar su tesis de que el marxismo, vale decir, el materialismo histórico de Marx, es la efectiva superación de la metafísica, explicando en detalle los "presupuestos metodológicos"[89] del materialismo histórico. Lo que lo obliga, sin embargo, a ocuparse con el materialismo dialéctico. Pues éste es, tanto metodológica como sistemáticamente, el presupuesto para el desarrollo del materialismo histórico. Pero en este punto se debe tener en cuenta que cuando Astrada habla del materialismo dialéctico como presupuesto para el histórico, está entendiendo por materialismo dialéctico "una teoría general de la ciencia, la que se resuelve en la unidad de método y concepción del mundo cuyo objeto son las leyes de la naturaleza, de la historia y del pensamiento

[88] Carlos Astrada, *Ibid.;* p. 186.

humano."[90] Por eso subraya Astrada en su explicación del materialismo dialéctico el aspecto del método científico. O sea que entiende el materialismo dialéctico en el sentido de una actitud científica fundamental, que se condensa en el reconocimiento metodológico de que "no cabe acercarse al objeto, a la realidad, con un método que desconozca y violente su estructura, y que el método dialéctico es el único adecuado al carácter procesal y contradictorio que presenta la realidad, la naturaleza, el ser (la totalidad del ente), en todos los dominios accesibles a la investigación."[91]

Esta compresión del materialismo dialéctico es la que explica, por otra parte, que el paso siguiente en el análisis de Astrada se dedique a resaltar la consecuencia del antidogmatismo. Vemos, en efecto, cómo Astrada, basándose en textos centrales de Marx y Engels,[92] subraya ahora con especial énfasis la línea de continuidad que hay entre la crítica hegeliana a la metafísica dogmática[93] y la teoría del materialismo dialéctico. O sea que, también para el materialismo de Marx, resulta abstracta y dogmática cualquier definición unilateral de la realidad. Entroncando con Hegel, rechaza Marx el método metafísico y desarrolla, como su superación, un modo de pensar materialista no-dogmático que se guía por la intuición "... de que todas las cosas están siempre en vías de transformación, implicando en sí mismas un cambio y entrañadas, además mediante múltiples nexos recíprocos, en un proceso, pues nada es fijo e inmutable... la dialéctica es un instrumento insustituible para la inteligibilidad de los procesos...".[94]

Por otro lado, no se debe olvidar que este énfasis en el carácter antidogmático del método de Marx tiene por objeto también marcar con claridad la distancia que realmente media entre Marx y el ya mencionado marxismo burocrático. Pues Astrada considera este marxismo como una recaída en la metafísica dogmática, esto es, en la tradición de la filosofía que pensaba abstracta y a-históricamente. Por eso no es casual que Astrada haga explícita su crítica al marxismo metafísico precisamente en el marco de la discusión sobre la concretización de la teoría materialista dialéctica en la figura del materialismo histórico. Como consecuencia directa del materialismo dialéctico, el

---

[89] Carlos Astrada, *Ibid.;* p. 187.
[90] Carlos Astrada, *Ibid.;* p. 189.
[91] Carlos Astrada, *Ibid.;* p. 194.
[92] Astrada cita siguiendo las siguientes fuentes alemanas: Karl Marx, *Die Frühschriften*, Stuttgart 1953; Karl Marx, *National Ökonomie und Philosophie*, Köln 1950; F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Leipzig, s.d.; F. Engels, *Herr Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, Moskau-Leningrad 1935; F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*, Stuttgart 1896. Astrada cita además: C. Marx, *Crítica de la economía política*, Buenos Aires 1946; Marx y Engels, *Correspondencia*, Buenos Aires 1947; y V.l. Lenin, *Cahiers Philosphiques*, Paris 1955.
[93] Cfr. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, en *Werke in zwanzig Banden*, tomo 8, Frankfurt 1970, pp. 98 y sgs. Cfr., también, Carlos Astrada, *El marxismo y las escatologías*, ed. cit.; pp. 187 y sgs.
[94] Carlos Astrada, *Ibid.;* p. 188-189.

materialismo histórico sería, según Astrada, el lugar en que la equiparación de dialéctica y antidogmatismo deviene evidente; y esto debido principalmente a la síntesis dinámica entre materialismo e historia que lo caracteriza.[95] De aquí que al análisis de los "presupuestos metodológicos" siga una explicación de ciertos rasgos característicos del materialismo histórico que no es sino una crítica del marxismo metafísico, esto es, del marxismo que se ha malentendido dogmáticamente. En este punto Astrada pone atención especial en la crítica del materialismo económico porque considera que éste resume la concepción metafísica de la historia "en que ha anclado el >>marxismo vulgar>>".[96]

Para Astrada, el materialismo económico es metafísico porque no ve la especificidad de diversos aspectos de la vida social y afirma unilateralmente la prevalencia de una dimensión. Pero precisamente por esta manera de proceder no tiene nada en común con el materialismo de Marx. El materialismo (dialéctico) de Marx excluye cualquier determinismo unilateral, esto es, la hipostatización de un factor histórico aislado, porque su principio dialéctico visa precisamente a la comprensión de la convergencia de todos los factores históricos. Más exactamente: el método de interpretación de Marx no aísla la economía, sino que "la economía se resuelve en el flujo de un proceso unitario... trata de conceptualizar el desenvolvimiento de la vida social en su unidad y totalidad, apuntando a una concepción orgánica de la historia."[97]

Para Astrada, sin embargo, el materialismo histórico no debe reducirse a una teoría de la historia. Esto sería, a su modo de ver, una teorización tan unilateral del planteamiento de Marx que resulta sencillamente inadmisible. Por eso complementa su análisis señalando que la praxis histórica constituye una dimensión igualmente central en la dialéctica real que caracteriza al marxismo. Sobre esto escribe: "El materialismo histórico, con su dialéctica real, no es... una teoría que quepa enjuiciar desde una posición meramente conceptual, teorética, sino además una *praxis* transformadora del hombre y de sus circunstancias sociales...".[98] La praxis del materialismo histórico no es, por su parte, una acción ciega; es praxis *histórica*, esto es, "consecuencia de una

---

[95] Cfr. Carlos Astrada, *Ibid.;* p. 199 y sgs.
[96] Carlos Astrada, *Ibid.;* p. 208.
[97] Carlos Astrada, *Ibid.;* p. 208. No carece de interés recordar aquí que en la confrontación de la teología y filosofía de la liberación latinoamericanas con la economía predomina la tendencia a interpretar las estructuras económicas como la realidad decisiva porque constituirían el "sistema" omnicomprensivo en cuyo marco se decide la cuestión de la sobrevivencia de la humanidad. Cfr. Hugo Assmann/Franz J. Hinkelammert, *A idolatria do mercado. Ensaio sobre Economia e Teologia*, São Paulo 1989; Enrique Dussel, "Cuatro temas en torno a la teología y economía", en *Cristianismo y Sociedad* 87 (1986) 67-91; y Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Verändert der Glaube die Wirtschaft? Ökonomie und Theologie aus lateinamerikanischer Sicht*, Freiburg 1991. Sobre la recepción del marxismo en las teología y filosofía latinoamericanas de la liberación, volveremos en el próximo capítulo de este trabajo.
[98] Carlos Astrada, *Ibid.;* 1969, p. 233-234 (cursiva en el original).

dialéctica real, que ha logrado aprehender el proceso histórico con un máximo de aproximación en lo que respecta a su sustancia y a su dinámica".[99]

Pero más notable que la acentuación de la interacción entre teoría y práctica, como rasgo esencial del materialismo histórico, nos parece ser un pensamiento que Astrada introduce en este contexto, para ilustrar desde otro ángulo el significado de la praxis en el materialismo histórico. Este pensamiento – que resaltamos además por contener una observación importante para la tarea de una renovación no-eurocéntrica de la teoría de Marx – explicita aquí lo que Astrada, al margen de su discusión con Heidegger, llamó "fertilidad e influjo ecuménico"[100] del marxismo y que refuerza con la tesis de que la praxis histórica en que se apoya el materialismo histórico no está limitada regionalmente, sino que configura más bien el camino hacia la universalidad en la historia humana. Con esto Astrada no pretende defender una universalidad abstracta, decretada conceptualmente. Al contrario, lo que busca es una universalidad concreta que debe formarse a partir de las luchas sociales de la humanidad en las diversas regiones del mundo y que, consecuentemente, debería ser entendida como una conquista de todos los pueblos. Esta universalidad es, pues, una hipoteca para la praxis histórica. Y por eso se le puede nombrar también el objetivo y el programa de la concepción marxista de la praxis revolucionaria.[101] Pero se observará que lo decisivo es que se trata de un proceso, y de una lucha por la vida y la libertad para todos los hombres. El marxismo (de Marx) tiene, por tanto – como acentúa Astrada – un significado universal porque es, en última instancia, la expresión del movimiento dialéctico de una praxis histórica "que tiende a la configuración de un orden social que asegure a todos los hombres sobre el planeta una vida humana."[102]

La dialéctica de Marx encuentra su norte, por consiguiente, en la legítima exigencia de liberación de la humanidad y de realización de una vida humana digna para todos los hombres en el mundo. Y por eso es evidente para Astrada que la praxis histórica del marxismo tiene en cuenta también la situación actual del llamado Tercer Mundo. O sea que la teoría de la transformación social que articula el marxismo a partir de la praxis histórica, implica precisamente la concepción de la revolución como presupuesto para la efectivización de una comunidad mundial solidaria.

[99] Carlos Astrada, *Ibid.;* p. 230.
[100] Carlos Astrada, *Ibid.;* p. 150.
[101] Cfr. Carlos Astrada, *Ibid.;* p. 221 y sgs.
[102] Carlos Astrada, *Ibid.;* p. 234.

Conviene advertir, sin embargo, que el interés de Astrada no es sólo el de corroborar la función histórica mundial del marxismo. El cierne innovador de su pensamiento radica más bien en el hecho de que destaca la vocación universalista de la praxis histórica en la teoría de Marx, para presentarla justamente como argumento contra un enjuiciamiento unilateral de la visión de Marx a partir de la situación europea o desde el punto de vista del conflicto Este-Oeste; o, más concretamente todavía, desde el horizonte del enfrentamiento entre los EEUU y la URSS.[103] Expresado de otra manera: el pensamiento de Astrada no quiere acentuar tan sólo la importancia del marxismo para el Tercer Mundo, sino sobre todo la importancia del Tercer Mundo para el marxismo. Se trata, en consecuencia, de universalizar la teoría de Marx, aprendiendo a interpretar a Marx a partir de la situación histórica de los pueblos del Tercer Mundo.

Con esta perspectiva se articula de hecho la exigencia innovadora de un marxismo del Tercer Mundo; pero Astrada no llegó a desarrollarla en *El marxismo y las escatologías*. Se presenta sólo como una perspectiva; y es posible que, para la época en que se escribe (1957), los recursos disponibles no permitieran más que dicho esbozo. Pero cierto es también que, pocos años más tarde, Astrada podrá ofrecer ya nuevos elementos para su idea de un marxismo liberado de su reducción al ámbito europeo. Así, en 1960, habla ya del marxismo como "un humanismo activista o dialéctico de la libertad",[104] para acentuar precisamente la experiencia de la opresión en la periferia del mundo, esto es, en la gran mayoría de la humanidad, como el trasfondo histórico a cuya luz se puede entender hoy que en el marxismo se trata "nada menos que de la efectiva liberación de los hombres".[105] De donde se desprende además esta consecuencia: a la luz de la situación de la humanidad en el Tercer Mundo, el marxismo debe convertirse en una teoría de la liberación, es decir, de la liberación de *todos* los hombres. Pues solamente así se tornará históricamente posible "...la epifanía de la libertad viviente".[106] Esta sería al mismo tiempo la efectivización del humanismo de la universalidad concreta, o sea, del humanismo que se concretiza como conquista de la libertad de ">>todos los hombres<< y de su plenaria accesión a la humanidad y a la libertad".[107]

Más tarde, en 1969, Astrada presentará su exigencia de la universalidad del marxismo – en el sentido explicitado arriba – como respuesta al desafío de los nuevos procesos históricos. Y es que Astrada parte del convencimiento de que "la historia se ha universalizado y que el pensamiento

[103] Cfr. Carlos Astrada, *Ibid.;* p. 150 y sgs.; y p. XXXVI y sgs.
[104] Carlos Astrada, *Humanismo y dialéctica de la libertad,* Buenos Aires 1960, p. 83.
[105] Carlos Astrada, *Ibid.;* p. 114.
[106] Carlos Astrada, *Ibid.;* p. 117.
[107] Carlos Astrada, *Ibid.;* p. 119 (comillas en el original).

filosófico ha operado una apertura hacia el acaecer total."[108] Esta nueva constelación histórica, que hace evidente por lo demás la regionalidad de la interpretación eurocéntrica de la historia, significa, para el marxismo un desafío que éste debe afrontar con especial dedicación, ya que el marxismo (de Marx) ofrece importantes elementos para el desarrollo de un modo de pensar realmente mundial. Pues Marx es, para Astrada, el primer filósofo que supo ver "las exigencias de un pensamiento planetario"[109] como figura dialéctica de un modo de pensar que "mantiene siempre viva la necesidad de plasmar nuevas formas, de remozar y enriquecer el acervo humano."[110]

Vemos, pues, que la obra del último Astrada es rica en observaciones e intuiciones que ilustran su exigencia de universalización del marxismo, precisándola además en sus contenidos fundamentales. Pero se impone reconocer, sin embargo, que sigue faltando en ella una elaboración explícita y sistemática de esta perspectiva innovadora. Su obra tardía deja claro ciertamente que Astrada ha sabido captar y articular la importancia teórica de la problemática de los países del Tercer Mundo para el desarrollo de la teoría marxista; pero evidente es igualmente que en ella no se llega a elaborar de modo sistemático ninguna de las consecuencias teóricas que se desprenden de dicho planteamiento; como, pongamos por caso, la de emprender la latinoamericanización del marxismo.

Como conclusión se puede, pues, decir que en Astrada la exigencia de la universalización del marxismo, aunque se la reconozca como necesaria, no llega a plasmarse en una teoría de la contextualización del mismo en las diferentes regiones del mundo. En su obra este planteamiento no supera el nivel de una perspectiva de trabajo. Con todo, insistimos en ello, la exigencia de Astrada de universalización del marxismo tiene el mérito, nada despreciable, de ser algo así como el indicador que nos permite intuir ya lo que será el hilo conductor de la recepción del marxismo en América Latina a partir de 1959, a saber, el esfuerzo por obtener un marxismo creativo, que no elimina las particularidades de la sociedad y cultura latinoamericanas, sino que las descubre como fermento para el propio desarrollo ulterior. Se puede decir, en suma, que la exigencia de Astrada señala el giro que se irá dando en la séptima etapa de la recepción del marxismo en América Latina; un giro que, en lo fundamental, se caracteriza – como intentaremos mostrar a continuación – por lo que podríamos denominar como el renacimiento o recuperación del programa de Mariátegui.

---

[108] Carlos Astrada, *Dialéctica e historia,* Buenos Aires 1969, p. 114.
[109] Carlos Astrada, *Ibid.;* p. 114.

[110] Carlos Astrada, *Ibid.;* p. 143.

CAPITULO VII

7. Etapa de los nuevos intentos de naturalizar el marxismo en América latina o fase actual (1959-1991)

7.1. Observación preliminar

Con el título escogido para el encabezamiento de esta etapa de la recepción del marxismo en América Latina se pretende recordar conscientemente a Mariátegui, o mejor, su programa para el desarrollo de un marxismo *latinoamericano*. Porque – como se observó en la conclusión del capítulo anterior – lo decisivo en esta etapa es que se pone en marcha una renovación de la teoría y práctica marxistas que no se limita tan sólo a una mera actualización de la tradición reconocida, sino que, más allá de eso, se distingue por el intento de ampliar la tradición marxista con planteamientos innovadores; es decir, por fundar nuevas tradiciones a partir de la matriz marxista.

Esta vinculación consciente con el programa de Mariátegui debe entenderse, sin embargo, no como indicación de que asistiremos en esta etapa a una recepción de su teoría en el sentido más estricto, sino más bien como reveladora del hecho de que la crítica y la innovación se convertirán nuevamente en una dimensión esencial de la cultura marxista en América Latina.

De acuerdo con la intención de nuestro análisis, limitaremos la exposición de este nuevo giro innovador en el marxismo latinoamericano al estudio de posiciones filosóficas, esto es, de autores que son de especial importancia para la filosofía del subcontinente. Pero hay que tener presente que se trata de una evolución que puede verificarse en los más diversos sectores de la cultura y de la ciencia, como, por ejemplo, en la literatura y en la poesía, en la historia o en las ciencias sociales; siendo acaso la filosofía el sector en que menos resonancia han tenido hasta ahora las posibilidades innovadoras de esta evolución.

Antes de comenzar con la documentación y el análisis de algunos resultados centrales de la recepción filosófica del marxismo en esta etapa, nos parece conveniente – tal como hemos hecho en los otros capítulos – presentar brevemente los momentos socio-históricos y culturales que forman el contexto mayor en que tiene lugar la recepción filosófica, vale decir, el desarrollo renovador latinoamericano del marxismo en esta etapa; y que ayuda a comprender, consiguientemente, el trasfondo social e intelectual de esta renovación filosófica. Por otra parte, la indicación de dichos momentos socio-históricos e histórico-culturales es también importante porque facilita la comprensión de la amplitud cultural y científica que conlleva la renovación latinoamericana del marxismo.

7.2 Contexto histórico-social y cultural de la presente etapa

– El año de 1959, que ofrecemos como comienzo de la presente etapa de la recepción del marxismo en América Latina, significa aquí un acontecimiento que representa un verdadero cambio de rumbo no solamente en la recepción del marxismo en América Latina, sino también en la historia social y cultural del subcontinente. Nos referimos al triunfo de la Revolución Cubana. Pues, en conexión con el impulso histórico de ésta, surge en América Latina un movimiento revolucionario social, de envergadura continental, que en el correr de los años 60 incide en el campo de la cultura y potencia el desarrolla de nuevas formas de expresión intelectual, favoreciendo una renovación profunda en los más diversos dominios de la cultura y de la ciencia. Aquí, sin embargo, tenemos que renunciar a una exposición pormenorizada de la influencia de la Revolución Cubana en los distintos campos de este proceso de renovación cultural y científica.[1] Dos dominios, que nos parecen ser especialmente representativos para la influencia de la Revolución Cubana en la cultura y la ciencia, deben sin embargo ser mencionados expresamente: son los dominios de la literatura y de la ciencia social, siendo naturalmente de mayor interés para nuestro trabajo el desarrollo de este último. Pues la ciencia social representa justo el campo donde más claramente se articula y sistematiza la reperspectivación teórica del marxismo postulada por la Revolución Cubana. Por eso, esta

[1] De la inmensa bibliografía sobre el significado de la Revolución Cubana cabe destacar: Paul A. Baran, *Unterdrückung und Fortschritt*, Frankfurt 1964; Silvio Frondizi, *La Revolución Cubana. Su significación histórica*, Montevideo 1961; Boris Goldenberg, The Cuban Revolution and Latin America, Nueva York 1965; Enrique González, La Revolución Cubana, México 1959; Ernesto Che Guevara, "Cuba: Excepción histórica o vanguardia en la lucha anticolonista", en Obra Revolucionaria, ed. cit.; pp. 515-526; Carmelo Mesa Lago, *Dialéctica de la Revolución Cubana*, Madrid 1979; Jean Paul Sartre, *Sartre visita Cuba*, La Habana 1960.

evolución específica de la ciencia social en América Latina será tratada más adelante, como un momento propio.[2] Retengamos ahora, pues, el dato de que la Revolución Cubana contribuyó especialmente al replanteamiento teórico, y, por supuesto, también práctico del marxismo, porque es el acontecimiento que obliga a releer y a reformular importantes elementos de la teoría marxista a la luz del horizonte del conflicto Norte-Sur.[3]

– En 1959, el marxista brasileño Leoncio Basbaum (1907-1969) publicó la segunda edición de su obra: *Sociología do Materialismo* (São Paulo, 1959), con un apéndice, cuyo título era: "La ideología de la permanencia y el marxismo". Este apéndice es un momento importante en la recepción latinoamericana del marxismo porque en él se resume por primera vez el programa decisivo de esta etapa, a saber, la tarea de la transformación radical del marxismo desde el punto de vista filosófico. En razón de su significado precursor y pionero reproducimos aquí un párrafo decisivo de este texto: "La tarea que se presenta, pues, a los marxistas actuales consiste en liberar al marxismo del dogmatismo a fin de recuperar el atraso en que se encuentra con relación al desarrollo histórico; esa tarea es la de *dialectizar el marxismo*... La revisión del marxismo tiene que llevarse a cabo diariamente, aplicándolo a los hechos, a los nuevos conocimientos científicos, a las transformaciones de la realidad social. Esa es, quizá, la más importante herencia de Marx. …Intentamos conseguir para los marxistas el derecho de criticar al marxismo, y especialmente al marxismo tal como se practica hoy, sin que por ello sean "rotulados" o "purgados"... Otra labor que compete a los marxistas es la de impedir que el marxismo se irracionalice..."[4]

– El año de 1959 es igualmente importante, en América Latina, para la renovación de las investigaciones lógicas a partir de la perspectiva marxista, porque es el año en que un notable teórico del marxismo en el Brasil, Caio Prado Júnior (1909-1986), publicó su obra básica sobre lógica dialéctica: *Notas introductórias a la Lógica Dialéctica* (São Paulo 1959).[5]

---

[2] Para el dominio de la literatura se pueden resaltar los siguientes trabajos: José Manuel Caballero (ed.), Narrativa cubana de la revolución, Madrid 1968; Alejo Carpentier, "Habla Alejo Carpentier", en Nuestra América 4 (1982) 98-107; Roberto Fernández Retamar, *Para una teoría de la literatura hispanoamericana y otras aproximaciones*, La Habana 1975; Martin Franzbach, *Kuba. Die neue Welt der Literatur in der Karibik*, Köln 1984; Joaquín G. Santana (ed.), *Política cultural de la Revolución Cubana*, La Habana 1977; y Mechtild Strausfeld (ed.), *Materialien zur lateinamerikanischen Literatur*, Frankfurt/M. 1976, especialmente p. 13ss.

[3] Cfr. Agustin Cueva, "El marxismo latinoamericano: Historia y problemas actuales", ed. cit.; pp. 62 y sgs.

[4] Leôncio Basbaum, *Sociología del materialismo*, Buenos Aires 1959, p. 383. (Cursiva en el original). Por razones obvias, no podremos tratar más detenidamente la posición de Basbaum aquí; y es el caso además que no profundizó su propuesta a nivel filosófico, ya que luego se dedicó más bien a la historia. Basbaum es no obstante una de las figuras más interesante de este período, quien merecería una monografía especial. Otras obras de él son: *Caminhos Brasileiros do desenvolvimento*, São Paulo 1961; *História sincera da república*, 4 vol., São Paulo 1962-1968; *O proceso evolutivo da história*, São Paulo 1963; *Alienaçâo e humanismo*, São Paulo 1967.

[5] Caio Prado Júnior, personalidad reconocida especialmente en el campo de la historiografía así como en el de la teoría económica, es otra figura que debería ser minuciosamente examinada en una historia interdisciplinar del marxismo latinoamericano. Obras suyas importantes son: *História Econômica do Brasil*, São Paulo 1945; *Dialética*

– A inicios de los años 60, el desarrollo socio-económico general en América Latina fue dominado por la ideología de la industrialización y de la modernización, que había nacido en los años 50, principalmente con apoyo de la sociología estructural-funcionalista norteamericana y de la teoría económica de la CEPAL (Comisión Económica para América Latina). La crisis de la ideología del desarrollo se hizo patente sin embargo ya en la mitad de los mismos años 60, cuando la situación de subdesarrollo de América Latina se agravó en escala hasta entonces desconocida; y los países latinoamericanos pasaron a ser más dependientes que nunca de los centros económicos capitalistas. Esta crisis del así llamado "Desarrollismo" – junto con la Revolución Cubana – fue un factor importante para la reorientación marxista del pensamiento socio-político en América Latina.[6] Sobre este punto volveremos más adelante.

– En 1960 aparece la primera traducción española integral de los *Oekonomisch-philosophische Manuskripte* de Carlos Marx, (*Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Santiago de Chile 1960). La importancia de esta publicación en América Latina tanto para la promoción de los estudios antropológicos desde una óptica marxista, como para el redescubrimiento de la perspectiva básica humanista mal puede ser sobrevalorada, habida cuenta que se vió acompañada por cuatro importantes trabajos de profundización: Adolfo Sánchez Vázquez, *Ideas estéticas en los Manuscritos económico filosóficos de Marx*, México 1961; Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, México 1962 (como apéndice se reproduce aquí otra versión española de los manuscritos parisinos de Marx); Rodolfo Mondolfo, *El humanismo de Marx*, México/Buenos Aires 1964; y Juan David García Bacca, *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, México 1965.[7]

– A partir de 1960 – como comprueba la edición de los manuscritos de Marx en Chile – no solamente se intensifica la labor de traducción de las obras de Marx, Engels y Lenin, sino que el trabajo de traducción de obras clásicas del marxismo adquiere además una mejor calidad en América Latina. Esto se debe en gran parte a que ahora se traduce directamente desde originales.

---

do Conhecimento, São Paulo 1952; *Esboços dos Fundamentos da Teoria Econômica*, São Paulo 1957; y *A Revoluçâo Brasileira*, Rio de Janeiro 1966.

[6] Cfr. Inge Buisson/Manfred Mols (ed.), *Entwicklungsstrategien in Lateinamerika in Vergangenheit und Gegenwart*, Paderborn 1983; DESAL (ed.), *Marginalidad en América Latina: Un ensayo de diagnóstico*, Barcelona 1969; Gino Germani, *Política y sociedad en una época de transición*, Buenos Aires 1962; Anibal Quijano, *Notas sobre el concepto de marginalidad*, Santiago de Chile 1967; Raúl Prebisch, *Capitalismo Periférico. Crisis y Transformación*, Buenos Aires 1981; e Ismael Silva Fuenzalida, *Marginalidad, transición y conflicto social en América Latina*, Barcelona 1972. Sobre las consecuencias de esta evolución económica para la organización del movimiento obrero en América Latina, cfr., también Julio Godio, "El movimiento obrero latinoamericano; 1960-1980. Diagnóstico y perspectivas", en *Latinoamérica* 18 (1985) 197-251.

[7] Las obras de García Bacca y de Sánchez Vázquez serán estudiadas más adelante.

Este progreso es esencialmente mérito de autores como los ya mencionados Wenceslao Roces y Adolfo Sánchez Vázquez, pero también del marxista español Manuel Sacristán (1925-1985).[8]

– 1960 es también el año en que se continua sistemáticamente la recepción de Gramsci en América Latina, especialmente con la publicación de *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Buenos Aires 1960. En los años posteriores seguirán las siguientes traducciones: *Literatura y vida nacional*, Buenos Aires 1961; *Notas sobre Maquiavelo, la política y el estado moderno*, Buenos Aires 1962; y *Obras escogidas*, 4 volúmenes, La Habana 1966 y sgs.[9] Pero decisiva para la promoción de la recepción de Gramsci en toda América Latina fue la fundación de la revista *Pasado y Presente*, 1963, Córdoba, Argentina. Pues, en torno a esta revista se formó un grupo Gramsci latinoamericano, que trabajaba de modo especial las categorías de la crítica e historicidad de Gramsci, emprendiendo así la tentativa de continuar a Gramsci creativamente, esto es, en directa conexión con la cuestión nacional en América Latina. La revista *Pasado y Presente* – que sólo pudo aparecer hasta 1965, porque en 1966, con el General Onganía, los militares tomaron el poder en la Argentina – se convirtió así en el lugar de las discusiones teóricas y políticas con el marxismo-leninismo ortodoxo de los partidos comunistas latinoamericanos. Sobre esto escribe el argentino José Aricó, coeditor de la revista y representante principal de este grupo: "...cuestionábamos el llamado 'marxismo-leninismo' como patrimonio teórico y político fundante de una cultura de la transformación. Lenin era, para nosotros, la demostración práctica de la vitalidad de un método y no una suma de principios abstractos e inmutables; su filosofía no debía buscarse allí donde se creía

---

[8] En verdad, para la nueva calidad de las traducciones, es ejemplar la versión del *Anti-Dühring* hecha por Sacristán, que la editora mexicana Grijalbo publicó en 1964. Cfr. Federico Engels, *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, México 1964. A Sacristán se le deben igualmente valiosas traducciones de Adorno, Gramsci, Labriola, Lukács, Marcuse y otros. Sobre su propia obra filosófica cfr. Raúl Fornet-Betancourt, "Manuel Sacristán Luzón", en *Dialektik* 18 (1989) 262-269. Otras traducciones importantes de autores clásicos del marxismo son en esta etapa: Federico Engels, *Dialéctica de la Naturaleza*, México 1961; Carlos Marx y Federico Engels, *Biografía del Manifiesto Comunista*, México 1961; Carlos Marx y Federico Engels, *Escritos Económicos Varios*, México 1966. Estas tres traducciones fueron hechas por W. Roces. Es importante mencionar asimismo que las traducciones anteriores de textos fundamentales del marxismo, hechas por Roces, fueron reeditadas en los años 60; como por ejemplo *Das Kapital*, *Die Deutsche Ideologie* y *Theorien über den Mehrwert*, que fueron publicadas en La Habana, entre 1962 y 1966, por Ediciones Venceremos. En este contexto se debe, naturalmente, mencionar el trabajo de editoras cubanas, que – como Editora Política, Edición Revolucionaria, o Ediciones Venceremos – divulgan traducciones españolas de los clásicos del marxismo en toda América Latina. Así, por ejemplo son reeditadas por la Editora Política las *Obras Completas* de Lenin en 1963-1964, debiéndose mencionar que la traducción de los volumes 11 y 21 es de Sánchez Vázquez. Este trabajo de editoras cubanas debe ser tanto más subrayado, cuanto que tuvo lugar en una época en que en otros países latinoamericanos dominaban ditaduras militares que combatían consecuentemente cualquier posibilidad nativa de divulgación de la teoría marxista. Finalmente se debe destacar aquí también la actividad de la editora mexicana Grijalbo que, principalmente con su programa "Ciencias Económicas y Sociales", alcanzó grandes méritos en la divulgación de textos clásicos del marxismo.

[9] En el Brasil Gramsci fue traducido sólo a partir de 1966. Cfr. Antonio Gramsci, *Concepçâo dialética da história*, Rio de Janeiro 1966; *Maquiavel. A política e o estado moderno*, Rio de Janeiro 1968; *Literatura e Vida Nacional*, Rio de Janeiro 1968 y *Obras Escolhidas*, São Paulo 1976. Para la cuestión de la aplicación del método de Gramsci en el Brasil, cfr. Carlos Nelson Coutinho, "As categorías de Gramsci e a realidad brasileira", en *Critica marxista* 5 (1985) 35-55.

poder encontrarla sino en su acción práctica y en las reflexiones vinculadas a ésta. No en *Materialismo y empirio-criticismo*, sino en las *Tesis de abril*, para dar un ejemplo".[10]

– Invitado por Carlos Franqui, que era entonces el director de la revista cubana *Revolución*, Jean-Paul Sartre estuvo del 22 de febrero hasta el 20 de marzo de 1960 en Cuba. El viaje de Sartre a Cuba debe ser destacado en el contexto de este trabajo, por dos razones. Primero, porque Sartre publicó en Cuba el primer ensayo de carácter teórico sobre la ideología de la Revolución Cubana, prestándole en este estudio especial atención precisamente al reproche que se solía hacer entonces de que la Revolución era marxista; pero que escondía su marxismo por razones estratégicas.[11] La discusión sobre la aplicación del marxismo en Cuba y en América Latina ganó con eso un enorme impulso. Por otro lado, se debe recordar que Sartre, poco tiempo antes de su viaje a Cuba, había publicado su obra *Critique de la raison dialectique*. Así que viajó a Cuba como representante principal de una variante marxista que se distinguía por la incorporación de nociones básicas de la ontología fenomenológica al materialismo histórico de Marx. Su visita – como documenta el diálogo con los escritores cubanos[12] – debe ser considerada como una contribución importante a la continuación del debate teórico entre el marxismo y el existencialismo en América Latina. Pero el impulso decisivo para la nueva orientación de este debate que – como ya señalaremos – estaba

---

[10] José Aricó, *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Caracas 1988, pp. 63-64. Este libro representa, hasta el momento, la mejor visión de conjunto de la recepción de Gramsci en América Latina. Otros momentos importantes de la recepción de Gramsci en América Latina son: el Coloquio "Gramsci y la Política", que se realizó en la Universidad Nacional Autónoma de México, del 5.9 al 9.9. de 1978. Las ponencias del Coloquio fueron publicadas luego. Cfr. Ch. Buci-Glucksmann, J.C. Portantiero, G. Vecca y otros, *Gramsci y la política*, México 1980. Y el seminario internacional "Hegemonía y alternativas políticas en América Latina", organizado, en septiembre de 1980, en la Universidad de Morelia (México), cuyo eje central fue el análisis de la aplicabilidad metodológica y política del concepto de hegemonía, de Gramsci. Cfr. Julio Labastida Martin del Campo (ed.), *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, México 1985. En noviembre de 1991 – en ocasión del 100 aniversario de Gramsci – el Centro de Estudios Socioculturales "Fernando Ortiz", de la Universidad de La Habana planeaba un congreso científico, cuyo tema central era: "Antonio Gramsci: Marxismo y Cultura ante los desafios de los '90". Desgraciadamente este congreso fue suspendido. Cfr. "Primera convocatoria", (archivo particular). Citemos además las siguientes publicaciones: Antonio Gramsci, *Antología* (selección, traducción y notas de Manuel Sacristán), México 1970; Antonio Gramsci y otros, *Gramsci y las ciencias sociales*, México 1978; Carlos Nelson Coutinho, *Gramsci*, Rio de Janeiro 1981; Juan Carlos Portantiero/Emilio de Ipola, *Gramsci para latinoamericanos. Lo nacional popular y los populismos realmente existentes*, Serie Archivo de Filosofía, Vol. 8, México 1983; y Orieta Caponi de Hernández, "Dictadura del proletariado y abolición del estado en la teoría política de Gramsci", en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 60 (1986) 203-215.
Por otro lado, se debe notar que el Grupo "Gramsci" en torno a la revista *Pasado y Presente* tuvo una participación esencial en la difusión en América Latina, durante este período, de los planteamientos del marxismo occidental, especialmente del francés y del italiano. Recordemos que en 1968 lanza el programa de publicaciones "Cuadernos de Pasado y Presente", en el cual se publicaron obras de Louis Althusser, Cesare Luporini, Rosa Luxemburgo, etc. Y hay que añadir que cabe a José Aricó el mérito de haber planeado y publicado, en su exilio mexicano, la "Biblioteca del Pensamiento Socialista". A partir de 1974 se traducen al español y se editan, o reeditan, en esta biblioteca, obras de M. Adler, E. Bernstein, O. Bauer y K. Kautsky, entre otros.

[11] Cfr. Jean-Paul Sartre, "Ideología y Revolución", en *Lunes de Revolución*, No. 51, 21.3.1960. Se reeditó en Jean-Paul Sartre, *Sartre visita Cuba*, ed. cit.; pp. 1-17. Ver también Raúl Fornet-Betancourt, "Einleitung zum Studium der Ideologie der kubanischen Revolution", en *IAB, Studien zum Imperialismus, Abhängigkeit, Befreiung* 4 (1978) 35-42.

[12] Cfr. Jean-Paul Sartre, "Una entrevista con los escritores cubanos", en *Sartre visita Cuba*, ed. cit.; pp. 19-54.

presente en América Latina desde la divulgación de los escritos de Merleau-Ponty, proviene realmente de la charla que Sartre ofreció el 1.9.1960 en la Faculdad de Filosofia de la Universidad de Araraquara en el Brasil. Pues en esta charla Sartre presenta una excelente exposición de los puntos centrales de su planteamiento y programa para lograr una síntesis entre marxismo y existencialismo.[13] (Más adelante señalaremos otros momentos de la recepción del marxismo sartriano).

– En abril de 1961 las tropas cubanas rechazan la invasión de una brigada de exilados que, apoyados por los EE.UU., intentaron desembarcar en la Bahía de Cochinos. La batalla de la Bahía de Cochinos desencadenó un proceso de radicalización en la Revolución Cubana, que se vió acompañado por un movimiento de solidaridad en toda América Latina y que alcanzó su momento culminante a nivel teórico en la noche del 1° al 2 de diciembre de 1961, cuando Fidel Castro en un discurso público declara su adhesión al marxismo-leninismo.[14]

– En enero de 1962 Cuba es excluida de la OEA (Organización de Estados Americanos). Cuba responde a esta sanción con la famosa "Segunda Declaración de La Habana" que fue proclamada el 4.2.1962 por Fidel Castro y que, como manifiesto marxista para la liberación del subcontinente latinoamericano, representa un punto de referencia importante para la izquierda latino-americana en el desarrollo de sus teorías y estrategias políticas.[15]

– El 22 de octubre de 1962 se inicia la crisis cubana que agudiza la confrontación Este-Oeste en América Latina, llevando a grandes movimientos de protesta.

– En 1963 aparece la traducción española de *Critique de la raison dialectique* (cfr. Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires 1963). La recepción del marxismo sartriano experimenta con esta publicación un impulso importante; un impulso que para la mencionada discusión entre existencialismo y marxismo tiene la consecuencia de un giro temático porque la centra en torno a un nuevo problema. En efecto, a partir de entonces, el eje del debate será la cuestión de la inteligibilidad de la razón dialéctica, es decir, la problemática de la posibilidad de una

[13] Cfr. Jean-Paul Sartre, *Sartre no Brasil. A conferência de Araraquara*, São Paulo 1987. Importante es también la publicación de este ensayo: Adolfo Sánchez Vázquez, *Marxismo y existencialismo*, México 1960.
[14] Cfr. Fidel Castro, "Discurso", en *Revolución*, 3.12.1961; y *Aniversarios del triunfo de la Revolución Cubana*, La Habana 1967, p. 77.
[15] Cfr. "Segunda Declaración de La Habana", en *Documentos de Cuba*, Barcelona 1968, pp. 107-136.

nueva fundamentación de la dialéctica marxista a partir de la praxis histórica de hombres concretos.[16]

– En 1964, el marxista mexicano Eli de Gortari (1918-1991) publica su obra *Dialéctica de la física* (México 1964), que se destaca por el hecho de representar la primera tentativa latinoamericana que no quiere comparar simplemente entre sí la dialéctica marxista y la física moderna, sino que busca además, partiendo de sus métodos, elaborar una perspectiva común, y con carácter ejemplar, para investigaciones metodológicas y epistemológicas.[17]

– En 1964, fue depuesto en el Brasil el gobierno izquierdista de João Goulart (1918-1976) por un golpe militar.

– Desde 1965, bajo la influencia del creciente significado continental de la Revolución Cubana,[18] y en conexión directa con el fracaso, confirmado desde 1963, de la "Alianza para el Progreso", creada por John F. Kennedy como respuesta a la Revolución Cubana, se inicia la reorientación del pensamiento político-social en América Latina que ya mencionábamos antes, y que conduce no solamente a que el marxismo se convierta en punto de referencia fundamental de la ciencia social latino-americana.[19] Pues con dicha reorientación se configura además el desarrollo de la ciencia social como el lugar más importante para la transformación teórica de perspectivas de análisis marxistas en América Latina. Como se sabe, este desarrollo lleva al surgimiento de la llamada nueva ciencia social latinoamericana que abarca la ciencia política, la economía y, ante todo, la

---

[16] El debate sobre el marxismo "existencialista" de Sartre – que no puede ser discutido en detalle en este trabajo – se llevó a cabo en América Latina principalmente en base a la literatura europea. De modo que, en el contexto de ese debate, se tradujeron no solamente textos importantes de Sartre, sino igualmente de muchos otros autores marxistas de Europa. A título de ejemplo, véase: Pietro Chiodi, *Sartre y el marxismo*, Barcelona 1965; Galvano Della Volpe, *Rousseau y Marx*, La Habana 1965; Roger Garaudy, *Preguntas a Jean-Paul Sartre*, Buenos Aires 1964; y *Perspectivas del hombre*, Buenos Aires 1965; André Gorz/Marco Maccio, *Sartre y Marx*, Córdoba (Argentina) 1969; Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, México 1967; Henry Lefebvre, *¿Qué es la dialéctica?*, Buenos Aires 1964; George Lukács, *La crisis de la filosofía burguesa*, Buenos Aires 1970; Cesare Luporini, *Dialéctica marxista e historicismo*, Córdoba (Argentina) 1969; Adam Schaff, *¿Marx o Sartre?*, México 1965. De Sartre cabe mencionar aquí: *Marxismo y existencialismo*, Buenos Aires 1963; *Le fantome de Staline*, en J.-P. Sartre, *Situations VII*, Paris 1965, pp. 144-307; y *Problemas del Marxismo* 2, Buenos Aires 1966.

[17] Eli de Gortari es otra figura del marxismo latinoamericano que merecería un estudio aparte. Su obra es una contribución importante para el desarrollo de la teoría de la ciencia y de la metodología, así como de la historia de la ciencia en América Latina. Cfr. *Siete ensayos filosóficos sobre la ciencia moderna*, México 1969; *El método dialéctico*, México 1970; *El método de las ciencias*, México 1971; y *La ciencia en la historia de México*, México 1979.

[18] Sobre la influencia de la Revolución Cubana en el desarrollo de la nueva ciencia social en América Latina, cfr. Hugo Caletti, *Ciencia social y revolución latinoamericana*, Caracas 1969; y su otro libro: *Ideología y neocolonialismo*, Caracas 1969; Agustín Cueva, "El pensamiento social latinoamericano", en *Latinoamérica* 14 (1981) 109-125; y Carlos Guilherme Mota, "As ciências sociais na América Latina: Proposta de periodizaçao (1945-1983)", en R. Moraes/R. Antunes/V. B. Ferrante (eds.), *Inteligência brasileira*, São Paulo 1986, pp. 276-305.

[19] Cfr. Pio García, "Las ciencias sociales en América Latina: alcances políticos y ciencia política", en A. Ardao y otros: *La filosofía actual en América Latina*, México 1976, p. 63-71.

sociología. Desde un punto de vista epistemológico, pero también político, se puede considerar la formulación de la teoría de la dependencia (o de las teorías de la dependencia) como el verdadero eje del desarrollo de esa nueva ciencia social latinoamericana, ya que con ella se introduce un nuevo paradigma para la interpretación de la situación del subcontinente; y también, lógicamente, para la acción política. Pues, en cuanto la ciencia social crítica no considera más la situación del subdesarrollo en América Latina como una fase de transición en el camino hacia el desarrollo dentro del sistema económico capitalista existente, sino que entiende y explica el subdesarrollo como el reverso de la historia del desarrollo capitalista; es decir que lo entiende como una situación que es provocada históricamente por el colonialismo y el neocolonialismo, y cuyas características principales son la opresión y la dependencia; entendiendo así el subdesarrollo, repetimos, la nueva ciencia social latinoamericana supera el viejo concepto "desarrollista" que operaba con la dupla conceptual "subdesarrollo - desarrollo", haciendo ver que la contradicción en la situación de subdesarrollo sólo puede ser comprendida adecuadamente si se piensa la alternativa como ruptura radical con la historia que llevó a esa situación. La liberación señala pues el nuevo paradigma a partir del cual se debe pensar y obrar en América Latina.

En el marco del presente trabajo es importante señalar que el planteamiento de la teoría de la dependencia en la nueva ciencia social latinoamericana no se formula como una alternativa ante la teoría marxista-leninista del imperialismo. Se concibe más bien en términos de una visión complementaria y enriquecedora de la marxista cuya fundamentación específica se debe a la peculiar situación histórica del subcontinente.[20] De aquí que – para resaltar ahora sólo este aspecto – el desarrollo de la teoría de la dependencia signifique al mismo tiempo desarrollo del marxismo como componente esencial de una teoría latinoamericana de la liberación.[21] Y esto explica a su vez la incidencia del marxismo en la teología y en la filosofía de la liberación.

---

[20] Así lo explica uno de los principales formuladores de la teoría de la dependencia: "La teoría de la dependencia… no es una alternativa a la teoría del imperialismo sino un complemento"; Fernando Henrique Cardoso, "Notas sobre o estado atual dos estudos sobre dependência", en *Cadernos CEBRAP* 11 (1972) p. 52. Y Serrano Caldera escribe por su parte: "… la categoría de la dependencia latinoamericana es una categoría que completa en cierta manera el análisis marxista de las contradicciones dialécticas porque extiende el análisis marxista al campo de las relaciones internacionales y de la división internacional del trabajo. Y con esto la teoría de la dependencia completa incluso la teoría del imperialismo de Lenin…"; "Marxismus und Christentum in Nikaragua", en *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 7 (1984) p. 37.

[21] La bibliografía sobre la teoría de la dependencia es hoy prácticamente inabarcable. Aquí, pues, nos limitaremos a dar algunos títulos que nos parecen especialmente representativos del desarrollo y del proceso de diferenciación de la teoría de la dependencia. Cfr. Fernando H. Cardoso/Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, México 1969; A. Córdova/H. Silva Michaelena, *Aspectos teóricos del subdesarrollo*, Caracas 1967; Th. dos Santos, *La nueva estructura de la dependencia*, Santiago de Chile 1968; y *La dependencia político-económica en América Latina*, México 1969; A. G. Frank, *Kapitalismus und Unterentwickung in Lateinamerika*, Frankfurt 1969; y *Lumpenburguesía: lumpendesarrollo*, México 1971; C. Furtado, *Desarrollo y subdesarrollo*, Buenos Aires 1965; O. Ianni, *Estado o Capitalismo*, Rio de Janeiro 1965; y *O colapso do populismo no Brasil*, Rio de Janeiro 1968; H. Jaguraribe y otros, *La dominación en América Latina*, Lima 1968; R. Losada, *La dialéctica del subdesarrollo*, Caracas 1969; O. Sunkel/P. Paz, *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*, México 1970; y R. Stevenhagen, *Sociología y subdesarrollo*, México 1975.

– En 1965 publica Ernesto Che Guevara su programático ensayo *El hombre y el Socialismo en Cuba* (Montevideo 1965).

– En 1966 se funda en La Habana la Organización Latinoamericana de Solidaridad (OLAS) cuya meta es la de apoyar a los movimientos revolucionarios del subcontinente, tanto en el aspecto teórico como en la praxis política.

– En 1966 comienza la recepción de la obra de Louis Althusser. Sus planteamientos teóricos tienen gran resonancia en toda América Latina, y pronto se consolida una tendencia althusseriana en el marxismo latinoamericano. Es cierto que la forma en que los discípulos latinoamericanos resencionan al filósofo francés no contribuye mucho a la contextualización creativa de la teoría marxista en América Latina; pero es indiscutible que la recepción de Althusser dió impulsos importantes a la discusión teórica marxista en América Latina. Así, por ejemplo, contribuyó Althusser a reanimar la discusión en torno al status teórico de la filosofía, y a situar el debate sobre la evolución filosófica de Marx así como a relanzar la cuestión de la ideología.[22]

– El 9 de octubre de 1967 es asesinado Ernesto Che Guevara en Bolivia.

– El año de 1968 marca en América Latina, como en otras regiones del mundo, una fecha histórica de profundo significado para la reubicación teórica y práctico-organizativa de la izquierda latinoamericana. Y hay que decir que la importancia de esta fecha para América Latina no se explica sólo por la influencia de los acontecimientos en Europa, y especialmente de la revolución

---

[22] Las obras de Althusser se traducen a partir de 1966. Cfr. Louis Althusser/Jacques Rancière, Pierre Macherey, *Leer El Capital*, La Habana 1966; Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, México 1967; Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*, Córdoba (Argentina) 1968; Louis Althusser y otros, *Polémica sobre marxismo y humanismo*, México 1968; Louis Althusser, *Para una crítica de la práctica teórica*, Buenos Aires 1974. Hay que observar además que la chilena Martha Harnecker jugó un papel fundamental en la recepción de Althusser en América Latina. Fue su discípula en Paris y a su regreso en 1969 se convirtió en una propagadora del "althusserianismo". Cfr. Martha Harnecker, *Elementos de materialismo histórico*, con un prólogo de L. Althusser, México 1969. También cabe destacar la labor de la mexicana Fernanda Navarro quien, entre otros méritos, recogió lo que se podría llamar el testamento de Althusser para latinoamericanos, al ordenar y editar entrevistas y cartas de los años 1984 al 1987. Cfr. Louis Althusser, *Filosofía y marxismo*, México 1988. Ver también: José A. Giannotti, "Contra Althusser", en *Teoria e prática* 3 (1968) 66-82; Enrique González Rojo, *Para leer a Althusser*, México 1974; y *Epistemología y socialismo*, México 1985; Cesáreo Morales, "El althusserismo en México", en *Nuestra América* 9 (1983) 119-130; Raúl Olmedo, *El anti-método: introducción a la filosofía marxista*, México 1980; Carlos Pereyra, "Marxismo e historia", en *Teoría* 1 (1975) 49-63; Ramón Pérez, "Nuevas tendencias del pensamiento francés. Comentario al libro de Louis Althusser Pour Marx", en *Ideas y Valores* 8 (1967) 193-201; Zaira Rodríguez, "El modelo neoalthusseriano de la filosofía marxista en su versión latinoamericana", en *Obras*, La Habana 1988, pp. 96-109; Adolfo Sánchez Vazquez, *Ciencia y Revolución. El marxismo de Althusser*, Madrid 1978; y Gabriel Vargas Lozano, "Corrientes actuales de la filosofía en México", en *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?*, ed. cit.; pp. 96-108.

parisina de mayo-junio de 1968. Sin intención de regatear méritos a este acontecimiento y a su fuerte influencia en América Latina[23], queremos constatar que en dicho año se dan en nuestro subcontinente dos acontecimientos que se generan desde la propia dinámica de su historia cultural y política, y que son decisivos para la recepción y el desarrollo del marxismo en los años que siguen.

El primero de estos acontecimientos es el Congreso Cultural, celebrado en La Habana del 4 al 11 de enero de 1968, y en el que participaron intelectuales de más de 70 países, para discutir los problemas que afrontaba el desarrollo cultural en la situación de colonialismo o neocolonialismo en los pueblos de Africa, Asia y América Latina.[24] Pues bien, en la ceremonia de clausura de este congreso Fidel Castro pronunció un discurso que, sin exagerar, bien puede ser calificado de manifiesto de un nuevo marxismo crítico y creativo. Es cierto que, como atestigua el desarrollo posterior del marxismo cubano, las ideas de Castro para promover un marxismo renovado no dieron ningún fruto en Cuba; pero en el resto del subcontinente sí tuvieron influencia, y ayudaron a consolidar la línea de renovación que se venía perfilando en muchos grupos marxistas de estos años. He aquí el pasaje decisivo en este punto: "Es incuestionable que estamos ante hechos nuevos… es incuestionable que los revolucionarios, los que nos consideramos revolucionarios, y dentro de los que nos consideramos revolucionarios, los que nos consideramos marxista-leninistas, estamos en la obligación de analizar estos fenómenos nuevos. Porque no puede haber nada más antimarxista que el dogma, no puede haber nada más antimarxista que la petrificación de las ideas. Y hay ideas que incluso se esgrimen en nombre del marxismo que parecen verdaderos fósiles… necesita el marxismo desarrollarse, salir de cierto anquilosamiento, interpretar con sentido objetivo y científico las realidades de hoy, comportarse como una fuerza revolucionaria y no como una iglesia seudorrevolucionaria."[25] Y señalemos, de paso, que con esta visión crítica Fidel Castro va en conformidad con la línea propuesta por Ernesto Che Guevara, que examinaremos luego.

El segundo acontecimiento del que queremos dejar constancia es la "Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano" que se llevó a cabo del 24 de agosto al 6 de septiembre de 1968 en Medellín, Colombia. Desde una perspectiva histórico-eclesial se trata, sin duda, del

---

[23] La gran resonancia que encuentra el movimiento estudiantil europeo, así como el debate teórico que éste conlleva, en toda América Latina, se manifiesta en la difusión continental que alcanzaron , entre otras, estas publicaciones: *Pensamiento Crítico* 25/26 (1969), número monográfico sobre el mayo francés; D. Cohn-Bendit/J.-P. Sartre/H. Marcusse, *La imaginación al poder. Paris Mayo 1968,* Buenos Aires 1969; B. Echevarria/C. Castro (eds.), *Sartre, los intelectuales y la política*, México 1968; y ver además: Gastón García Cantú, "Los muros de Paris", en *Idea de México: II. El Socialismo*, México 1991, pp. 769-773.

[24] Cfr. *Casas de las Américas* 47 (1968), número especial con las actas del congreso. Ver igualmente: Adolfo Sánchez Vázquez, "Dos impresiones sobre el Congreso Cultural de La Habana", en *Cuadernos Americanos* 3 (1968) 112-117.

acontecimiento más importante de la iglesia católica de América Latina en el siglo XX. Pero aquí nos interesa menos esta significación en el ámbito eclesial;[26] pues por la intención de nuestra investigación queremos resaltar más bien su significado político-social y cultural. Y, a nuestro modo de ver, Medellín incide e influye con fuerza en ambos campos fundamentalmente por estas dos razones. Primero, porque en Medellín la iglesia interpreta la realidad social de América Latina a la luz de la teoría de la dependencia y comprende que tiene que encarnar la fe cristiana en ese contexto conflictivo de países dependientes, es decir, que tiene que optar por ser una fuerza social que se compromete con la transformación liberadora de la sociedad latinoamericana. En una palabra: la iglesia latinoamericana articula su opción por los pobres del subcontinente. Y segundo, porque con esta nueva comprensión de su papel histórico la iglesia latinoamericana fomenta el desarrollo de la teología de la liberación; fenómeno éste que es de especial interés para nosotros aquí, porque la teología de la liberación es la primera corriente teológica que buscará en América Latina el diálogo abierto y productivo con el marxismo. Pero sobre este punto volveremos más adelante.[27]

– El 3 de octubre de 1968 toma el poder en el Perú una "Junta Revolucionaria", bajo el mando del General Velasco Alvarado (1910-1977), cuyo gobierno (especialmente por la ley de la Reforma Agraria de 1969) crea el clima favorable para que se desarrolle un fuerte movimiento social en el Perú que será a su vez marco histórico para un creciente interés público por el marxismo.[28]

– Con ocasión del 150 aniversario de Karl Marx la *Revista de la Universidad de la Habana* publicó un número especial (julio-septiembre de 1968) en el que se publicaban, entre otros materiales, por primera vez en español fragmentos de los manuscritos de Marx de los años 1861-1863. Este número ofrecía también una cronología completa de los escritos de Marx.[29]

– También en 1968, y lógicamente como uno de los resultados de la influencia del movimiento estudiantil, se inicia la recepción sistemática de Herbert Marcuse en América Latina. Aunque ya

---

25 Fidel Castro, "Discurso pronunciado en el acto de clausura del Congreso Cultural de La Habana", en *Discursos*, La Habana 1968, p. 211.
26 Sobre este punto cfr. Héctor Borrat, "El gran impulso", en *Vispera* 7 (1968) 3-15; y Ronaldo Muñoz, *Nueva conciencia de la iglesia en América Latina*, Santiago de Chile 1973.
27 Ver las actas de Medellín en: CELAM (eds.), *La iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del concilio*, 2 tomos, Bogotá 1968. Y para el punto concreto de la influencia marxista en los planteamientos de Medellín ver: Renato Ibarra, *Entre epigonía y Autoafirmación. Marx y Medellín. Estudio crítico de sus concepciones histórico-antropológicas y derivados*, München 1983 (tesis doctoral).
28 Cfr. DESCO (ed.), *Velasquismo y movimiento popular (Historia del movimiento popular)*, Lima 1982. Cabe recordar que para la discusión marxista de cuestiones teóricas relacionadas con la peculiaridad del llamado "camino peruano", fue fundada en 1971 la revista *Crítica Marxista-Leninista* (Lima).
29 Cfr. *Revista de Universidad de la Habana* 191 (1968).

desde 1965 habían sido traducidos algunos escritos de Marcuse,[30] es de hecho a partir de 1968 cuando sus libros experimentan una amplia divulgación[31] y su pensamiento comienza a discutirse y a ejercer una fuerte influencia, incluso en círculos latinoamericanos que no tenían ninguna vinculación con el pensamiento marxista.[32]

– En 1970 el movimiento social marxista y socialista experimenta un nuevo punto álgido en su historia en América Latina: pues, el 4 de septiembre de ese año, el candidato de la "Unidad Popular", Salvador Allende (1908-1973) ganó las elecciones presidenciales en Chile, dándose comienzo con este triunfo a la llamada revolución por el voto popular.[33] Este acontecimiento, único en la historia social de América Latina, fue naturalmente ocasión para una intensa discusión teórica en la que posiciones tradicionales del marxismo-leninismo – como, por ejemplo, la posición referente al papel del partido o de la relación entre estado de derecho y revolución socialista – fueron objeto de controvertidos análisis. Este debate debe ser visto como uno de los mejores aportes que se han hecho en América Latina al fomento de una cultura marxista de la discusión argumentativa.[34]

---

[30] Cfr. Herbert Marcuse, *Eros y Civilización*, México 1965; "¿Un humanismo Socialista?", en Erich Fromm y otros, *Humanismo Socialista*, Buenos Aires 1966; *Cultura y Sociedad*, Buenos Aires 1967; y *El marxismo soviético*, Madrid 1967.

[31] Cfr. Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, México 1968; *Ensayo sobre la liberación*, México 1969; *Marx y el trabajo alienado*, Buenos Aires 1969; *La sociedad carnívora*, Buenos Aires 1969; *La sociedad industrial y el marxismo*, Buenos Aires 1969; y *Razón y Revolución*, Madrid 1971.

[32] Así, por ejemplo, Marcuse es citado con frecuencia por teólogos de la liberación. Cfr. Hugo Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1973; y Gustavo Gutierrez, *Teología de la liberación*, Lima 1971. Cabe notar, además, que la recepción del marxismo de la Escuela de Francfort y especialmente de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer también tiene lugar en este tiempo. Naturalmente, en este trabajo, no podemos ocuparnos de la recepción latinoamericana de la Escuela de Francfort que, desde la fundación del "Instituto de Investigación Social" de Francfort, en 1921, está ligada con América Latina por la figura de uno de sus cofundadores: el argentino Felix Weil (1898-1975). Al respecto ver el excelente trabajo de Martin Traine, *<<Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen>>. Die Frankfurter Schule und Lateinamerika*, Aachen 1994. Para el aspecto puntual de la relación entre la teoría crítica de la Escuela de Francfort y la filosofía latinoamericana de la liberación, ver también: Horacio Cerutti, "Ubicación política de los orígenes y el desarrollo de la filosofía de la liberación", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* III (1976) 351-360; en especial p. 356; Enrique Dussel, "La filosofía de la liberación en Argentina", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* III (1976) 361-365; en especial p. 364; y Dante Palimeni, "La teoría crítica de la sociedad y las tareas actuales de la filosofía de la liberación latinoamericana", en *Revista de Filosofía* (Venezuela) 3 (1980) 65-77.

[33] Cfr. Salvador Allende, *Nuestro camino al socialismo; la via chilena*, Buenos Aires 1971. Cfr., además: Klaus Esser, *Durch freie Wahlen zum Sozialismus*, Reinbek bei Hamburg 1972; y, para un análisis histórico-crítico: Eberhard Hackethal, *Historische Wurzeln und Entwicklungsprobleme der Unidad Popular in Chile*, Leipzig 1975 (Tesis doctoral A).

[34] En Chile, este debate se recogió en revistas o periódicos como *El Siglo* (Partido comunista), *Posiciones* (Partido socialista) y *Rebelde* (M.I.R. Movimiento de Izquierda Revolucionaria). Para la discusión a nivel continental, sin embargo, debe ser considerado como decisivo un ensayo de Rodney Arismendi (Uruguay, 1913-), quien, como se sabe, es uno de los teóricos y políticos prominentes del marxismo-leninismo de América Latina. Nos referimos a su ensayo *Uruguay y América Latina en los años setenta* (1972), en cuya segunda parte ("Chile, jalón del nuevo período revolucionario") la victoria de la "Unidad Popular" en Chile se presenta como un giro o viraje de la política socialista y de la teoría revolucionaria en toda la América Latina. Cfr. Rodney Arismendi, *Uruguay y América Latina en los años setenta*, en *Obras Escogidas*, tomo I, Buenos Aires 1975, pp. 3 y sgs. Rodney Arismendi es otro de los representantes del marxismo en América Latina que merecería un estudio separado. Pero aquí nos tenemos que limitar a señalar tan sólo su aporte a la profundización de la cuestión de la aplicación de la teoría revolucionaria

– En 1971, Gustavo Gutiérrez (Perú, 1928-) publicó la obra *Teología de la liberación* (Lima 1971), que lo convierte en el "padre" de esta nueva corriente de pensamiento en la teología católica. Esta obra representa, en efecto, la primera elaboración sistemática que se hace, en el campo teológico, de la perspectiva de la liberación. Y en el marco de este trabajo este libro tiene un significado especial porque es prueba inequívoca de que, desde sus primeros pasos, la teología latinoamericana de la liberación se encuentra en diálogo productivo con el marxismo, y especialmente con la teoría social marxista. Es más: este libro de Gutiérrez articula el primer recurso sistemático de la teología de la liberación al instrumental metodológico del marxismo para el análisis social.[35] De esta suerte se abre paso en la teología latinoamericana un nuevo modo histórico de pensar que, en su desarrollo

---

leninista en América Latina. Cfr. su obra básica: *Lenin, la revolución y América latina*, Montevideo 1970). Para la resonancia internacional del debate teórico sobre el "camino chileno", apuntemos, además como ejemplo la revista *Les Temps Modernes*, publicada por Jean-Paul Sartre, que dedicó en 1973 un número monográfico a la discusión política y teórica en Chile. Cfr. *Les Temps Modernes* 323 (1973). Artículos aislados sobre Chile aparecerán, naturalmente, con regularidad desde 1972 en la mencionada revista. Cfr. Rossana Rossanda, "Chili, An I", en *Les Temps Modernes* 306 (1972) 1075-1109; Raúl Villa, "Le Chili entre la legalité burgeoise et la révolution socialiste, en *Les Temps Modernes* 310 (1972) 1828-1867; y Arno Münster, "Le Chili entre l'unité populaire et l'affrontement de classes, en *Les Temps Modernes* 317 (1972) 965-998. Sobre la teoría filosófica-política de Allende, cfr., además: Alain Guy, "La philosophie politique de Salvador Allende et son contexte historique", en Université de Toulouse (ed.), *Penseurs hétérodoxes du monde hispanique*, Toulousse 1974, pp. 369-394. Finalmente queremos indicar que la experiencia chilena de un socialismo democrático representa también un importante paso para el desarrollo de la filosofía marxista del derecho en América Latina. En primer lugar hay que mencionar aquí la obra del chileno Eduardo Novoa Monreal, quien fue consultor jurídico del gobierno de Allende en el período 1970-1973. Cfr. sus obras: *Derecho, Política y Democracia*, Bogotá 1983; *Elementos para una crítica y desmistificación del derecho*, Buenos Aires 1985; e *Instrumentos jurídicos para una Política Económica Avanzada*, Buenos Aires 1987. Y habría que citar también, entre otros, al colombiano Fernando Rojas, quien publica en Bogotá, desde 1968, la revista *El otro derecho*; al brasileño Tarso Fernando Genro (cfr. su obra *Introduçâo Crítica ao Direito*, Porto Alegre 1988) y al mexicano Jesús A. de la Torre Rangel (cfr. su obra: *El derecho como arma de la liberación en América Latina*, México 1984). Sobre el estado de los estudios de filosofía marxista del derecho en América Latina, cfr.: Jesús A. de la Torre Rangel, "Esbozo de algunas teorías marxistas del derecho", en *Revista de Investigaciones Jurídicas* (México) 13 (1989) 157-195; Luciano Oliveria, "Derechos humanos y marxismo", en *El otro derecho* 4 (1989) 7-39; y, sobre todo,: Antonio Carlos Wolkmer, *Introdução ao Pensamento Juridico Critico*, São Paulo 1991.

[35] Hay que decir que después de la condena de Roma (Cfr. Comisión para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre algunos aspectos de la <<Teología de la Liberación>>*, Vaticano 1984) algunos teólogos de la liberación, por razones obvias de evitar sanciones personales, han intentado minimizar o relativizar la influencia del marxismo. Ver, por ejemplo, Gustavo Gutiérrez, *La verdad los hará libres*, Lima 1986; especialmente pp. 75 y sgs., así como la introducción "Mirar lejos" a la edición de 1990 de su *Teología de la liberación*. Las publicaciones de aquel tiempo demuestran, sin embargo, la relación explícita de la teología de la liberación con la teoría marxista. El mismo libro de Gutiérrez atestigua, desde la primera nota con una cita de Antonio Gramsci, la relación con el marxismo; relación que luego es corroborada en el curso de la argumentación con abundantes referencias a Althusser, Bloch, Marcuse, Sánchez Vázquez y, sobre todo, Mariátegui. Pero no es el único, como se puede comprobar, entre otros, en estos estudios: Ruben Alves, *Religión, ¿opio o instrumento de liberación?*, Salamanca 1973; Hugo Assmann y otros, *Pueblo oprimido, señor de la tierra*, Buenos Aires 1972; José Porfirio Miranda, *Marx y la biblia*, Salamanca 1972; Luis Rivera Pagán, *Teología y marxismo*, en FUMEC (ed.), *Elementos para la formación*, cuaderno 35, Lima 1972; Julio de Santa Ana, *Teoría revolucionaria, reflexión a nivel estratégico-práctico y reflexión sobre la fe como praxis de liberación*, Santiago de Chile 1972. Por otro lado, se debe tomar en cuenta que la teología de la liberación se articula en una época en que el diálogo entre el cristianismo y el marxismo ha alcanzado grandes progresos, especialmente por el programa de diálogo de la Paulus Gesellschaft que en América Latina tuvo también gran impacto. Cfr. Paulus-Gesellschaft (ed.), *Christentum und Marxismus heute*, 2. Vol., Münich 1966. Cfr., además: Roger Garaudy/Karl Rahner/J.B. Metz, *Del anatema al diálogo*, Barcelona 1968; Julio Girardi, *Marxismo y cristianismo*, Madrid 1968; y José María González Ruiz, "Ayer y hoy en el diálogo entre marxistas y cristianos", en *Concordia, Internationale Zeitschrift für Philosophie* 5 (1984) 18-32.

ulterior, reconoce al marxismo como una referencia metodológica y teórico-social importante. Consecuentemente la propia teología de la liberación se convierte en otro de los lugares especiales de la recepción del marxismo en los años 70 y 80 en América Latina. En esto se reconocen claramente dos puntos claves. Limitándonos aquí a este aspecto, cabe agregar que estos puntos centrales además se encuentran en estrecha relación con algunos momentos decisivos de la recepción latinoamericana del marxismo. El primero, que se encuentra en la línea de la perspectiva abierta por Martí, resulta del hecho de que la teología de la liberación entabla su diálogo con la teoría social marxista concediéndole importancia especial al momento de la convergencia en la "opción por los pobres". O sea que se busca el diálogo en base justo a la perspectiva que la Conferencia de Medellín había proclamado como criterio para la renovación de la Iglesia en América Latina. El segundo cristaliza en el debate sobre la naturaleza del marxismo, esto es, en torno de la cuestión de si el marxismo es una ideología o solamente un método científico, retomando así un aspecto esencial del planteamiento de Mariátegui.[36]

– Del 23 al 30 de abril de 1972 se realiza en Santiago del Chile el "I Encuentro latinoamericano de Cristianos por el Socialismo", que tuvo una importancia decisiva para la recepción del marxismo en grupos cristianos de base.[37] Aquí también se inicia una convergencia política y socio-teórica de cristianismo y marxismo que alcanzará su auge en Nicaragua, como veremos más adelante.

---

[36] Como no puede ser el caso aquí entrar en la exposición detallada de la recepción del marxismo en la teología latinoamericana de la liberación, nos permitimos remitir a: Hugo Assmann, "Cristianismo y marxismo", en *Concordia, Internationale Zeitschrift für Philosophie* 11 (1987) 72-84; Leonardo Boff y Clodovis Boff, "Em vista do novo documento vaticano sobre a teología da libertação", en Revista Eclesiástica Brasileira 44 (1984) 709-725; L. Bordin, *O Marxismo e a Teología da Libertação*, Rio de Janeiro 1987; Horacio Cerutti, "La recepción del marxismo por el pensamiento cristiano latinoamericano", en *Dialéctica* 19 (1988) 77-83; José Comblin, "Teologia e marxismo na América Latina", en *Perspectiva teológica* 40 (1984) 291-311; *Ibid.;* "Théologie de la liberation et marxisme", en *Concordia, Internationale Zeitschrift für Philosophie* 11 (1987) 56-87; Ignacio Ellacuría, "Theologie der Befreiung und Marxismus", en *Orientierung* 11 (1986) 127-131; Raúl Fornet-Betancourt, "Der Marxismus-Vorwurf gegen die lateinamerikanische Theologie der Befreiung", en *Stimmen* der Zeit 203 (1985) 231-240; Michael Löwy (ed.), *Theologie der Befreiung und Sozialismus*, Frankfurt/M. 1987; Otto Maduro, "Notas sobre el marxismo de la instrucción vaticana", en *Pastoral Popular* 176 (1984) 770-773; Hans-Jürgen Prien, *Lateinamerikanische Befreiungstheologie und Marxismus*, Stuttgart 1988; Peter Rottländer (ed), *Theologie der Befreiung und Marxismus*, Münster 1986; Gregor Sauerwald, "Injusticia, conflicto de las teorías de la liberación ante el reto social y su versión marxista", en *Prometo* 7 (1986) 63-78; Samuel Silva Gotay, "Las condiciones históricas y teóricas que hicieron posible la incorporación del materialismo histórico en el pensamiento cristiano en América Latina", en *Cristianismo y Sociedad* (México) 884 (1985) 25-48; y su libro: *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina*, Puerto Rico 31989; Christoph Türcke, "Halbe Sache. Solidarische Kritik der Befreiungstheologie", en *Merkur* 450 (1986) 642-652. Ver también el número monográfico "Marxismo y Teología de la liberación", *Cristianismo y Sociedad* 98 (1988). La mejor presentación sistemática del tema, sin embargo, la ofrece: Bruno Kern, *Theologie im Horizont des Marxismus. Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung*, Mainz 1992.

[37] Cfr. CEP (ed.), *Primer Encuentro Latinoamericano: Cristianos por el socialismo*, ed. cit., y Pablo Richard, *Cristianos por el socialismo. Historia y documentación*, Salamanca 1976.

– En marzo de 1973, Juan Domingo Perón (1895-1975) vuelve a la Argentina. Con la vuelta de su candidato el populismo peronista experimenta un renacimiento en la Argentina; aunque esta vez con la diferencia de que una parte representativa de los intelectuales – quienes, en la primera fase del peronismo, en los años 50, habían adoptado una actitud más bien crítica –apoya el populismo peronista, intentando incluso desarrollarlo teóricamente. Este acontecimiento político tuvo una fuerte repercusión en la filosofía. Veamos:

– En el contexto histórico de ese populismo peronista que se reorganiza de nuevo, un grupo de filósofos argentinos presenta en 1973 una obra colectiva[38], cuya relevancia en la historia de la filosofía de América Latina tiene una doble significación. Por un lado, se trata de la primera publicación en la que se expone el programa de la filosofía de la liberación.[39] Por otro lado – y esto es más importante todavía en conexión con el presente análisis – este libro hace patente que la filosofía latinoamericana de la liberación, desde el momento de su primera articulación como corriente de pensamiento, refleja la tensión interna, política y teórica, que anima precisamente la polaridad entre el populismo peronista y el marxismo dentro del grupo argentino de la filosofía de la liberación. Esta tensión ya es tematizada en 1974, cuando, en el marco del "Encuentro de Salta", Argentina, los representantes de la llamada tendencia crítica exigen una clara decisión metodológica a favor de la "dialéctica marxista"[40]; y esto con la intención de separarse claramente de la corriente populista en el grupo de la filosofía de la liberación. Como consecuencia se produjo en su desarrollo una escisión del movimiento en dos direcciones: la populista, a la cual pertenecen, o pertenecerán, entre otros, Osvaldo Ardiles, Mario Casalla y principalmente Carlos Cullen – pero también Enrique Dussel –; y la "marxista", cuyos representantes fueron, o son, Hugo Assmann, Horacio Cerutti Guldberg y Manuel Ignacio Santos. De esta manera, la filosofía de la liberación se convierte en otro lugar importante de la recepción del marxismo en esta etapa. Y debe añadirse que lo central será, al menos en un primer momento, el debate "marxismo-populismo".[41] Pero más tarde se perfilarán

[38] Cfr. el número especial "El problema de la constitución de una filosofía latinoamericana", de la revista *Nuevo Mundo* 1 (1973). Con insignificantes alteraciones esta obra apareció también como publicación en forma de libro: Cfr. Osvaldo Ardiles, Hugo Assmann, Mario Casalla y otros, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires 1973.
[39] Cfr. Raúl Fornet Betancourt, "Zur Geschichte und Entwicklung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung", en *Concordia, Internationale Zeitschrift für Philosophie* 6 (1984) 78-98.
[40] "Documento de trabajo", en: Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México 1983, p. 304.
[41] En esencia esta discusión puede restringirse al debate entre Cerutti Guldberg y Dussel, cuyo auge se alcanzó en 1983 y 1984, cuando Cerutti Guldberg – a partir de una noción de marxismo fuertemente influenciada por Althusser – acusa a Dussel de articular una metafísica popular ambivalente; y éste orienta su réplica en el sentido de precisar el concepto "pueblo" en la filosofía de la liberación, cargando las tintas en hacer ver la posible compatibilidad con la teoría marxista. Cfr. Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México 1983; "Situación y perspectivas de la filosofía para la liberación latinoamericana", en *Concordia, Internationale Zeitschrift für Philosophie* 15 (1989) 65-83; y la bibliografía que ofrece (p. 79 - 83); Enrique Dussel, "Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria, más allá del populismo y del dogmatismo", en *Concordia*,

nuevos intereses, y lo central será la investigación de la obra de Marx desde la óptica de la liberación, es decir, la cuestión de una reinterpretación *latinoamericana* de Marx. Para la recepción del marxismo en América Latina, este giro es ciertamente decisivo; un giro que, curiosamente, no se debe a ningún representante de la línea "marxista", sino a un autor que en 1974 se contaba entre los integrantes de la corriente populista de la filosofía de la liberación y que documentará su camino hacia Marx con un notable trabajo de investigación, realizado entre 1985 y 1990. Nos referimos al argentino Enrique Dussel. De su obra sobre Marx nos ocupamos luego.[42]

– 1973 es también el año de los golpes militares en Chile y en el Uruguay. En el contexto del presente trabajo, el golpe militar bajo el General Pinochet (1915-), el 11 de septiembre de 1973, tiene mayor relevancia porque puso fin de manera brutal al experimento de un socialismo democrático, destrozando también lógicamente la nueva cultura de pensamiento marxista que acompañaba al experimento chileno. Tras el golpe tuvo lugar una persecución feroz de la izquierda, muchos de cuyos representantes – entre ellos también filósofos y sociólogos – debieron emigrar.

– En 1973, aparecen en Caracas, Venezuela, las *Lecciones de Historia de la Filosofía*, de Juan David García Bacca, en las cuales una parte que comprende 318 páginas, es dedicada a la filosofía de Marx.[43]

– En 1975, la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma en Puebla, México, funda la revista *Dialéctica*, que aparecerá, en su primera época, hasta 1989; y que, en ese período, es sin duda la mejor revista filosófica marxista del subcontinente. Su mérito principal tal vez se encuentre en haber sido portavoz de la discusión internacional de la filosofía marxista en las décadas de los 70 y los 80 en América Latina.[44] (Señalemos, entre paréntesis, que en 1991 se continuó su publicación).

Internationale Zeitschrift für Philosophie 6 (1984) 10-47; Ofelia Schutte, "Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano", en *Prometo* 8 (1984) 19-42; y Gregor Sauerwald, "Injusticia, conflicto de las teorías de la liberación ante el reto social y su versión marxista", en *Prometo* 7 (1986) 63-78. Para la documentación del debate realizado públicamente entre filosofías de la liberación populista y marxista, en el cuadro del III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, en Bogotá, en 1984, cfr.: Universidad de Santo Tomás (ed.), *Ponencias al III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*, Bogotá 1985.

[42] Para la recepción, más bien vaga, de Marx, en los inicios de la filosofía de la liberación, cfr. Joaquín Hernández Alvarado, "¿Filosofía de la liberación o liberación de la Filosofía?", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* III (1976) 379-399.

[43] Cfr. Juan David García Bacca, *Lecciones de Historia de la filosofía*, tomo 2, Caracas 1973, p. 515-832.

[44] Porque, al contrario de *Amauta* y *Revista de Filosofía* (cfr. nuestro apéndice al final del capítulo 3 de este trabajo), *Dialéctica* es aún accesible, renunciamos aquí por ello a la reprodución total de sus índices. Para ilustrar la importancia filosófica de la revista nos permitimos, no obstante, indicar artículos representativos: Cfr. Louis Althusser, "Tesis de Amiens", en *Dialéctica* 3 (1977) 149-208; "Dos o tres palabras (brutales) sobre Marx y Lenin", en *Dialéctica* 8 (1980) 97-106; Perry Anderson, "¿Existe una crisis del marxismo?", en *Dialéctica* 9 (1980) 145-155; Galvano Della Volpe, "Sobre la dialéctica", en *Dialéctica* 4 (1978), 201-242; Federico Engels/Carlos Marx, "Escritos sobre la dialéctica", en *Dialéctica* 4 (1978) 129-177; Luciano Gruppi, Wolfgang Fritz Haug, y otros,

– En 1976 se da un nuevo golpe militar en la Argentina. Como anteriormente en Chile y en el Uruguay, ahora también en la Argentina intelectuales de izquierda deben partir al exilio. Del campo de la filosofía fue especialmente afectado el ya mencionado grupo en torno a la revista *Pasado y Presente*, así como el ala crítico-marxista del movimiento de la filosofía de la liberación.

– Del 20 al 24 de junio de 1977 se realizó en Caracas, Venezuela, el IX Congreso Interamericano de Filosofía, en el cual se dedicó una importante sección al marxismo como "filosofía de la praxis".[45] De las ponencias de esta sección se debe destacar aquí la exposición de Sánchez Vázquez, "La Filosofía de la Praxis como Nueva Práctica de la Filosofía".

– El 19 de julio de 1979: Victoria de la Revolución Sandinista en Nicaragua, que pone en marcha un proceso socio-político y cultural en cuyos marcos se promueve también la innovación de modelos marxistas de pensamiento. Para la intención del presente análisis serían de mencionar en primer lugar los trabajos del filósofo del derecho y político Alejandro Serrano Caldera (Nicaragua, 1938-), en los cuales sin embargo no podemos detenernos aquí.[46]

Pero por otra parte sería también importante tomar en consideración que con la Revolución Sandinista el diálogo entre el cristianismo y el marxismo alcanza un nivel cualitativamente nuevo. Es cierto que este nuevo nivel se manifiesta principalmente en el terreno religioso, o teológico; pero es también de interés para la filosofía, porque refleja las consecuencias de la interpenetración entre cristianismo y marxismo en la discusión de cuestiones antropológicas, filosófico-culturales y religiosas.[47]

"Debate sobre la filosofía del marxismo en *Dialéctica* 14/15 (1983), p. 143-172; Milan Kangra, "El sentido de la filosofía marxista", en *Dialéctica* 8 (1980), 53-72; Georges Labica, "A propósito de la problemática del estado en El Capital", en *Dialéctica* 9 (1980) 123-143; Ernst Mandel, "El socialismo en el umbral del siglo XXI", en *Dialéctica* 20 (1988), 89-111; Manuel Sacristán Luzón, "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia", en *Dialéctica* 14/15 (1983) 101-142; y Adam Schaff, "Sobre las perspectivas actuales de la filosofía marxista. (Entrevista)", en *Dialéctica* 7 (1979) 171-193. Para una visión de conjunto sobre el papel de la revista en la promoción de una nueva cultura izquierdista en México, cfr.: Gabriel Vargas Lozano, "La revista Dialéctica, la UAP y la cultura de izquierda en México", en *Dialéctica* 20 (1988) 149-155.

[45] Cfr. Sociedad Venezolana de Filosofia (ed.), *La filosofía en América*, tomo II, Caracas 1979, pp. 69-148.

[46] Cfr. Alejandro Serrano Caldera, *Introducción al pensamiento dialéctico*, México 1976; *Dialéctica y Enajenación*, San José (Costa Rica) 1979; *La permanencia de Carlos Marx*, Managua 1983; *Filosofía y crisis*, Managua 1984; *Entre la nación y el imperio*, Managua 1988; y *El fin de la historia: Reaparición del mito*, La Habana 1991.

[47] Cfr. Giulio Girardi, *Fe en la revolución, revolución en la cultura*, Managua 1983; *Sandinismo, marxismo, cristianismo en la nueva Nicaragua*; Managua 1986; *Pueblo revolucionario, pueblo de Dios*, Managua 1989; y José María Vigil (ed.), *Nicaragua y los teólogos*, México 1987.

– En 1981, el marxista chileno Luis Vitale (1927-), nacido en la Argentina, publica su obra *Historia y sociología de la mujer latinoamericana* (Barcelona 1981), redescubriendo con ello la cuestión de la mujer para el marxismo latinoamericano en el contexto de los movimientos sociales. Vitale también será uno de los primeros en América Latina, que discute sistemáticamente la cuestión ecológica desde un punto de vista marxista.[48]

– En 1983, José Arthur Giannotti (Brasil, 1930-) publica su obra hasta ahora más importante: *Trabalho e Reflexão. Ensaios para uma dialética da sociabilidade*, São Paulo 1983. Para el marxismo en el contexto latinoamericano este libro tiene el mérito de ofrecer uno de los primeros resultados del diálogo interdisciplinario entre ciencias sociales y filosofía, desde el punto de vista de la dialéctica de Marx.[49]

– En 1983-1984, en ocasión del 100° aniversario de la muerte de Karl Marx, aparecen en diversos países de América Latina importantes publicaciones en las cuales se refleja con claridad el carácter crítico del marxismo latino-americano; y, en especial, la manera creativa con que se trata la obra de Marx.[50]

– En 1984 aparece en México la primera traducción española de: Karl Marx, *Die technologisch-historischen Exzerpte*, con un estudio introductorio de Enrique Dussel.[51]

– En julio de 1985 se realiza en Managua, Nicaragua, el II Coloquio Filosófico Nacional, donde se discuten nuevas perspectivas de investigación para la promoción de la filosofía marxista en el contexto de la realidad nacional del país. Especialmente esclarecedor aquí es la conferencia del

---

[48] Cfr. Luis Vitale, *Hacia una historia del ambiente en América Latina*, México 1983; "Un test al marxismo: la especificidad de los movimientos sociales feministas, ecologistas y cristianos de base",en *Nuestra América* 9 (1983) 27-43. La referencia a Vitale también se hace porque es además una de aquellas figuras del marxismo actual en América Latina que merecería un tratamiento diferenciado. Otras obras suyas: *Interpretación marxista de la historia de Chile*, 3 vol., Santiago 1967-1971; y (con Kalki Glausser), *Acerca del modo de producción colonial en América Latina*, Medellín 1974.
[49] Otras obras importantes de Giannotti son: *Origens da dialética do trabalho*, São Paulo 1966; *Exercisios de filosofia*, São Paulo 1980.
[50] Cfr. CINEP (ed), *In Memoriam Karl Marx (1883-1983)*, Bogotá 1984; Leandro Konder y otros, *¿Por qué Marx?*, São Paulo 1983; Jaime Labastida y otros, *Marx hoy*, México 1981; Alejandro Serrano Caldera, *La permanencia de Marx*, Managua 1983; y el número especial de las siguientes revistas especializadas: *ECA* 421-422 (1983); *Dialéctica* 14-15(1981); *Nuestra América* (1983); y *Nueva Sociedad* 66 (1983). Para un análisis de la resonancia en América Latina del 100° aniversario de la muerte de Marx, cfr. Gabriel Vargas Lozano, "Marx hoy en América Latina. A propósito del centenario de la muerte de Marx", en *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?*, ed. cit.; pp. 133-142.
[51] Cfr. Carlos Marx, *Cuaderno tecnológico-histórico*, México 1984.

entonces Ministro del Interior Tomás Borge, porque esboza las líneas programáticas para una redefinición de la relación entre filosofía y revolución.[52]

– En 1985 se publica en La Habana, Cuba, el libro *Fidel y la religión*,[53] que se valoró, no sólo en América Latina,[54] como una contribución significativa a la discusión innovadora entre cristianismo y marxismo, esto es, entre cristianismo y revolución. Pero en el contexto del presente trabajo acaso sea más importante hacer notar el hecho que Fidel Castro presenta como uno de sus méritos en el proceso de la Revolución Cubana precisamente el haber intentado una síntesis entre Martí y el marxismo-leninismo.[55]

– Entre 1985 y 1990 Enrique Dussel presenta su trilogía sobre Marx: *La producción teórica de Marx. Un comentario de los Grundrisse*, México 1985; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, México 1988; y *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, México 1990.

– En 1986-1990, la Perestroika, iniciada por Michail Gorbachov en la Unión Soviética, lleva también en América Latina a la reactivación de la discusión marxista sobre cuestiones socio-políticas y teóricas de un socialismo democrático de origen marxista. Desde el punto de vista filosófico hay que mencionar aquí ante todo la serie de conferencias que el filósofo marxista venezolano José R. Nuñez Tenorio (1933-) sostuvo en la Universidad Central de Venezuela, Caracas, del 4 de junio al 23 de julio de 1990 sobre el tema "De Marx a la perestroika".[56] A otro nivel cabe señalar la posible importancia del trabajo de la Asociación "Movimiento Crítico del Desarrollo de la Filosofía y las Ciencias en Latinoamérica y el Caribe y Problemas Globales Contemporáneos", fundada por la Universidad INCCA, Colombia, con la Universidad Central de

[52] Cfr. Tomás Borge, "El quehacer filosófico en la revolución", en *Nuevo Amanecer*, 13.7.85; pp. 1-5.
[53] Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado (ed.), *Fidel y la religión. Conversaciones con Frei Betto*, La Habana 1985.
[54] A título de ilustración citemos aquí a: Giulio Girardi, "La révolution cubaine dans l'histoire de l'esperance", en *Liasons Internationales* 53 (1987) 2-10; Dorothee Sölle, "Kuba: Sozialismus und Christentum", en *Die Zeit* No. 46, 7.11.1986, p. 16; y a Hans-Günther Stieler, "Fidel y la religión" (Buchbesprechung), en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 11 (1987) 1068-1070.
[55] Cfr. Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado (ed.), op. cit.; pp. 163 y sgs.
[56] Cfr. José Nuñez Tenorio, *De Marx a la perestroika. De la crítica al capitalismo a la crítica del socialismo*, Caracas 1991. Recuérdese que Nuñez Tenorio es hoy uno de los más importantes representantes de la filosofía marxista en Venezuela. Otras obras suyas importantes son: *Introducción a la filosofía marxista*, Caracas 1968; *Humanismo, estructuralismo y marxismo*, Caracas 1977, y *El joven Marx*: 1835-1844, Caracas 1989. Nuñez Tenorio es asimismo editor de una importante selección de textos clásicos. Cfr. Carlos Marx/Federico Engels, *Categorías fundamentales: Obras de juventud*, Caracas 1989.

las Villas, Cuba. Y decimos "posible importancia" porque, aunque la perspectiva parece prometedora, todavía no hay ningún aporte serio.[57]

– En conexión con la caída del muro de Berlin y las transformaciones en Europa Oriental, se agudizan en América Latina a partir de 1989 las discusiones sobre el marxismo y el socialismo real. Y resulta característico para la situación latinoamericana que un punto clave en dicho debate se concentrará en la cuestión de la relación entre el marxismo, o el socialismo marxista, y la teología de la liberación.[58]

– En marzo de 1990 Fidel Castro visita el Brasil. En el cuadro de esta visita se realiza el 17 de marzo de 1990 un encuentro con comunidades de base brasileñas durante el cual Castro trata detalladamente la cuestión de la colaboración entre cristianismo y marxismo.[59]

– En 1991, el año, con el cual concluye esta etapa, el teólogo de la liberación Jean-Bertrand Aristide es elegido presidente de Haití. Pocos meses más tarde (30.09.91) fue depuesto por los militares.[60]

– Finalmente – aunque se percibe ya por algunos de los fenómenos citados, como, por ejemplo, el surgimiento de la ciencia social crítica, o por el nombre de autores como Basbaum, de Gortari, Giannotti o Sánchez Vázquez – queremos indicar de modo explícito que durante esta etapa de la recepción del marxismo en América Latina, se progresa tan notablemente en la línea de la incorporación del marxismo a la cultura universitaria y científica del subcontinente, que hay derecho para hablar de un verdadero y reconocido asentamiento del marxismo en los ámbitos e instituciones culturales de América Latina. O sea que se consolida la tendencia iniciada en los años

---

[57] Cfr. Jaime Quijano Caballero, *La renovación universal del Marxismo-Leninismo, el fin de la filosofía (y la teología) 'clásica' latinoamericana de la liberación y la extemporaneidad del eurocentrismo postmoderno para el Tercer Mundo*, en P. Guadarrama, *Marxismo y antimarxismo en América Latina*, Bogotá 1990, pp. VII-XXXVII.

[58] Son representativos aquí especialmente los siguientes artículos: Jorge Luis Acanda, "¿Existe una crisis del marxismo?", en *Casa de las Américas* 178 (1990) 15-21; Frei Betto, "A teologia da libertação ruiu com o muro de Berlin?", en *Revista Eclesiástica Brasileira* 50 (1990) 922-929; "Debate sobre el marxismo", en *Encuentro* 57 (1990) 112-119; "El fracaso del socialismo alemán y los desafíos a la izquierda revolucionaria, en *Pasos* 29 (1990) 1-7; LeonardoBoff, "A implosão do socialismo autoritârio e a teología da libertação", en *Revista Eclesiástica Brasileira* 50 (1990) 76-92; Carlos Alberto Dravin, "Historia interditada. A propósito do 'fin' do socialismo", en *Perspectiva Teológica* 58 (1990) 363-372; Helio Gallardo, "Cinco mitos en torno a la crisis del socialismo histórico", en *Pasos* 31 (1990) 1-10; *Crisis del socialismo histórico. Ideologías y desafíos*, San José (Costa Rica) 1991; Julio Girardi, *Pueblo revolucionario, pueblo de Dios*, Managua 1989; Martha Harnecker, "Crisis del socialismo: ¿Qué pasa en Cuba?", en *Tareas* 76 (1990) 41-74; Luis Hevia, "Cristianismo liberador y socialismo", en *Mensaje* 381 (1989) pp. 305-308; Franz J. Hinkelammert, "La crisis del socialismo y el tercer mundo", en *Páginas* 109 (1991) 60-72; Otto Maduro, "Nuevas preguntas teóricas al marxismo", en *SIC* (Caracas) 526 (1990) 226-271; Fernando Martínez, "Transición socialista y cultura. Problemas actuales", en *Casa de Las Américas* 178 (1990) 22-30; y el número especial "Debate: A deus ao Socialismo?", de la revista brasileña *Novos Estudos Cebrap* 30 (1991).

[59] Cfr. la transcripción de los diálogos en: Fidel Castro, "Documento: Fidel Castro y los cristianos", en *Iglesias* 78 (1990) 28-36; y 79 (1990) 32-38.

30. Aunque no se puede olvidar tampoco que este proceso sufre muchas veces graves reveses; reveses que, por lo general – como demuestran los ya mencionados golpes militares en la Argentina, Brasil, Chile y Uruguay –, deben ser atribuidos a las consecuencias de la supresión de la democracia por los militares.

7.3. Exposición de la recepción filosófica del marxismo

7.3.1. Observación preliminar

A la luz del trasfondo socio-histórico e histórico-cultural esbozado, intentaremos ahora discutir más detalladamente algunos momentos de la recepción filosófica del marxismo en América Latina en la presente etapa. Como ya se indicó, son cuatro los autores que representan, según nuestra opinión, los momentos señeros de esta etapa: Ernesto Che Guevara, Juan David García Bacca, Adolfo Sánchez Vázquez y Enrique Dussel. La razón decisiva para la selección precisamente de estos autores como momentos ejemplares de la recepción latinoamericana del marxismo en este período, es que se trata de autores que, a diferencia de otros, sin duda también importantes – como, por ejemplo, Caio Prado Júnior, de Gortari, etc. –, no se distinguen por ofrecer un aporte en un campo de investigación puntual de la teoría marxista, sino que se caracterizan más bien por tratar de fundamentar un planteamiento que permita esbozar a su vez una nueva perspectiva de interpretación y desarrollo creativo de la tradición de pensamiento vinculada al nombre de Marx. Hemos seleccionado, por lo tanto, a estos cuatro autores porque ellos – como esperamos mostrar con el análisis de su obra – nos ofrecen, en realidad, cuatro modelos teóricos distintos para la interpretación innovadora del marxismo en el subcontinente, documentando así con claridad la pluralidad de perspectivas de fondo que diferencia al marxismo latinoamericano a finales de este siglo.

---

[60] Cfr. Jean-Bertrand Aristide, *Lasst mich meine Geschichte erzählen*, Luzern 1992.

7.3.2 Ernesto Che Guevara (1928-1967)

Creemos que no exageramos, ni desconocemos tampoco la situación real de los estudios sobre Ernesto Che Guevara, si partimos de la constatación de que, hasta la fecha, el aspecto que más ha interesado de su obra es justamente el que nos presenta al hombre "práctico", es decir, al político y al revolucionario; y no el que da su talla de "pensador". Esta dimensión de su obra ha sido tan acentuada, y a veces a precio incluso de separarla del proceso de la acción revolucionaria en que se unían para Guevara la teoría y la acción, que algunos intérpretes han creído justificado reducir su aporte al marxismo a dicha dimensión práctica. De donde se pretende deducir entonces esta conclusión: "No sería correcto buscar en la obra de Guevara algo que no se encuentra en ella, ni que tampoco puede estar: pues falta precisamente una profundización sistemática de algunos temas fundamentales de Marx, para que se pudiese también agregar a sus méritos un enriquecimiento personal y original de la teoría marxista: una reelaboración de aquellos 'viejos' instrumentos metodológicos que hoy, más que nunca, son indispensables para la formulación de una teoría de la revolución."[61]

En contraposición a esta línea de interpretación partimos aquí de la perspectiva más integral que Fidel Castro propuso como el acceso adecuado a la obra de Guevara, cuando en 1967 constataba: "Che fue un jefe militar de extraordinaria categoría. Pero, cuando nos acordamos del Che, no pensamos en primer lugar en sus virtudes militares... Importante es la revolución, importantes son las ideas y metas revolucionarias, los sentimientos y las virtudes revolucionarios;…Y precisamente en este campo sentimos la dolorosa pérdida que su muerte significa para el movimiento revolucionario. Era un hombre insuperable de la acción. Fue un hombre de pensamientos profundos, de una inteligencia visionaria, de gran cultura. El unía en sí mismo el hombre de las ideas y el hombre de la acción."[62]

Los límites del presente trabajo no permiten hacer un análisis completo de la obra de Guevara. Con todo insistimos en esa síntesis de teoría y práctica que caracterizó su vida y obra, para presuponerla como el trasfondo real a cuya luz precisan ser vistos los momentos filosóficos en que nos concentraremos a continuación. Esta limitación se nos impone por el objetivo de este trabajo; pero creemos que los momentos elegidos son lo suficientemente representativos como para ofrecernos

---

[61] Roberto Massari, *Che Guevara. Politik und Utopie. Das politische und philosophische Denken Ernesto Che Guevara*, Frankfurt/M. 1987, p. 81.
[62] Fidel Castro, "Discurso", *Granma* 19.10.1967.

una idea fundada del aporte teórico de Guevara al desarrollo creativo del marxismo en América Latina.

En primer lugar señalemos un momento que se puede designar como momento metodológico-hermenéutico y que forma el presupuesto decisivo para entender correctamente el trato de Guevara con el marxismo. Se trata de la idea de Guevara de que hay que tratar con el marxismo como con un instrumental científico. O sea que el marxismo no es un sistema cerrado, sino un proceso científico de conocimiento que no se distingue en principio de aquellos que se realizan, por ejemplo, en la biología o en la matemática; pues el marxismo es también científicamente abierto y por eso puede, y debe, ser continuamente desarrollado. Aún más, para Guevara, el marxismo es una parte esencial de la dinámica científica de la historia de la humanidad. En este sentido escribe: "Nuestra posición cuando se nos pregunta si somos marxistas o no, es la que tendría un físico al que se le preguntara si es 'newtoniano' o a un biólogo, si es 'pasteuriano'... Se debe ser marxista con la misma naturalidad con que se es 'newtoniano' en física o 'pasteuriano' en biología, considerando que si nuevos hechos determinan nuevos conceptos, no se quitará nunca su parte de verdad a aquellos otros que hayan pasado… Es por ello que reconocemos las verdades esenciales del marxismo como incorporadas al acervo cultural y científico de los pueblos..."[63]

De esta actitud surge a nuestro modo de ver el primer rasgo fundamental que caracteriza esencialmente el marxismo de Guevara: El antidogmatismo. Y lo decisivo es que el antidogmatismo de Guevara no se limita a la crítica de la petrificación de la teoría marxista en una sistemática manualista del saber, excluyente de cualquier posibilidad de innovación. Esta crítica del marxismo es para Guevara, obviamente, una cuestión de suma relevancia; una cuestión que él mismo agudiza. Así, por ejemplo, cuando previene contra la "el escolasticismo que ha frenado el desarrollo de la filosofía marxista…"[64] Pero esta crítica a los "escolasticismos fríos"[65] no es, para Guevara, un objetivo en sí mismo sino un momento (necesario), cuyo significado último consiste en ser un ejercicio para aprender a ser marxista en un nuevo sentido; a saber, en el sentido de poder afrontar nuevos problemas sin los "prejuicios" de una teoría que se ha entronizado como un sistema de verdades universalmente válidas y que, por eso, debe ser defendida contra todo intento de innovación radical. Como momento del antidogmatismo, la crítica es, por tanto, la fase de la

---

[63] Ernesto Che Guevara, "Notas para el estudio de la ideología de la revolución cubana", ed. cit.; p. 508. Cfr. también su discurso "Al primer congreso latinoamericano de juventudes", en *Obra Revolucionaria,* ed. cit.; pp. 309-318.
[64] Ernesto Che Guevara, "El socialismo y el hombre en Cuba", en *Obra Revolucionaria,* ed. cit.; p. 634.
[65] Ernesto Che Guevara, *Ibid.;* p. 638.

reflexión en que ésta supera el modo de pensar defensivo, y asume la "audacia intelectual"[66] que es necesaria para enfrentar nuevos problemas con nuevos métodos. El antidogmatismo significa, pues, para Guevara, ante todo el desafío de la creatividad dialéctica en cada situación histórica. Por eso subraya: "…el marxismo es solamente una guía para la acción... Hay que obrar dialécticamente... utilizar el materialismo dialéctico y ser creadores en todo momento."[67]

Por otra parte es indudable que la postulación de un marxismo antidogmático, esto es, creativo, era para Guevara una exigencia que resultaba consecuentemente del análisis dialéctico de la experiencia de la Revolución Cubana. Pues la construcción del socialismo en Cuba, en su opinión, llevó a la teoría marxista a enfrentar problemas que ni Marx ni Engels ni Lenin podrían haber visto, porque eran los problemas específicos de una sociedad de transición en el contexto histórico del subdesarrollo. Y aquí radica, por cierto, la razón que nos explica por qué Guevara articula y desarrolla principalmente la dimensión creativa del antidogmatismo en los campos de la teoría política y económica. Como ejemplo cabe recordar aquí sus contribuciones al debate sobre la función de la ley del valor en la sociedad de transición.[68]

Con todo hay en el antidogmatismo del marxismo de Guevara otro aspecto que, aunque ha sido mucho menos estudiado que el de sus tesis sobre la economía del período de transición, hoy sin embargo, justo a la luz de nuestra situación histórica, nos parece extremadamente importante. Nos referimos a la convicción de Guevara de que el marxista debe hacer no solamente la crítica del capitalismo, sino también la crítica del socialismo. Pues, en la concepción de Guevara, la crítica y la autocrítica eran componentes esenciales del proceso social de la construcción del socialismo. Es más: la crítica y el debate público sobre todas las cuestiones del proceso deberían ser, según él, el método del nuevo orden social. Por eso escribió en 1961: "La única forma que lleva a la solución de errores es la de descubrir los errores; hacerlos públicos... y la única forma revolucionaria es la discusión pública de los errores; la discusión de nuestros propios errores, de los errores de nuestros organismos..., para sacar nuevas consecuencias... no hay que tener miedo a la confrontación con la realidad..."[69]

---

[66] Ernesto Che Guevara, *Ibid.;* p. 635.
[67] Ernesto Che Guevara, "Sobre la construcción del partido", en *Obra Revolucionaria*, ed. cit.; pp. 371-372.
[68] Cfr. Ernesto Che Guevara, "Sobre la concepción del valor"; "Sobre el sistema presupuestario de financiamiento"; y "La planificación socialista: su significado", en *Obra Revolucionaria*, ed. cit.; pp. 571-576; 577-601; y 602-610.
[69] Ernesto Che Guevara, "Discurso ante la Primera Reunión Nacional de Producción", en *Escritos y Discursos*, tomo 2, La Habana 1977, p. 232.

Para Guevara, por tanto, la socialidad socialista en desarrollo debe caracterizarse por una cultura de la discusión abierta; una cultura del debate público que debía, además, constituir una cualidad distintiva de los partidos marxistas en este proceso social. Al respecto escribe Guevara: "El partido del futuro estará íntimamente unido a las masas y absorberá de ellas las grandes ideas... un partido que aplicará rígidamente su disciplina de acuerdo con el centralismo democrático y, al mismo tiempo, donde existan, permanentes, la discusión, la crítica y la autocrítica abiertas, para mejorar el trabajo continuamente…Porque hay que recordar siempre que el marxista no es una máquina automática y fanática dirigida, como un torpedo, mediante un servomecanismo hacia un objetivo determinado."[70]

A la luz de este planteamiento – y este aspecto debe ser resaltado también en el presente contexto –, se puede entender mejor por qué Guevara concentró su crítica socialista al emergente socialismo cubano en combatir el peligro que representaba la mentalidad mecanicista del burocratismo, y que ya entonces se hacía notar con claridad.[71]

Mas para ver con claridad los presupuestos teóricos de este aspecto de la crítica al socialismo en el marxismo antidogmático de Guevara hay que considerar dicho aspecto en relación con el segundo rasgo fundamental que caracteriza el marxismo de Guevara, a saber, el humanismo revolucionario del hombre nuevo. En efecto, pues la tarea de continuo examen crítico del proceso social en el socialismo, representa según Guevara una tarea que apunta a la visión del hombre nuevo, en la medida en que la percepción consciente de esta tarea, en lo esencial, no refleja otra cosa sino el proceso histórico concreto por el que el hombre deviene sujeto pleno. O sea, es la tarea social de hombres que han tomado conciencia de que ellos mismos son los actores "en ese extraño y apasionante drama que es la construcción del socialismo";[72] siendo esta nueva concepción del ser humano como sujeto lo que Guevara coloca en el centro del humanismo del hombre nuevo. Para ilustrar mejor el contexto mencionado, pero principalmente porque – como hemos dicho – el humanismo del hombre nuevo representa el otro rasgo esencial central del marxismo de Guevara, nos detendremos aún en esta problemática.

Que el marxismo es un humanismo significa, según Guevara, en primer lugar, que la teoría de Marx debe ser entendida como hilo conductor para la teoría y la práctica de la autoliberación del hombre. En conexión con aquel famoso pasaje de los *Manuscritos económico-filosóficos*, en el cual Marx

[70] Ernesto Che Guevara, "El partido marxista-leninista", en *Obra Revolucionaria*, ed. cit.; p. 569
[71] Cfr. Ernesto Che Guevara, "Contra el burocratismo", en *Obra Revolucionaria*, ed. cit.; pp. 545-550.
[72] Ernesto Che Guevara, "El socialismo y el hombre en Cuba", ed. cit.; p. 630.

caracteriza al comunismo como humanismo, acentuando que: "es el secreto revelado de la historia y tiene la conciencia de ser esta solución",[73] escribe Guevara: "La palabra conciencia es subrayada[74] por considerarla básica en el planteamiento del problema; Marx pensaba en la liberación del hombre y veía al comunismo como la solución de las contradicciones que produjeron su enajenación, pero como un acto consciente. Vale decir, no puede verse el comunismo meramente como el resultado de contradicciones de clase en una sociedad de alto desarrollo, que fueran a resolverse en una etapa de transición para alcanzar la cumbre; el hombre es el actor consciente de la historia. Sin esta *conciencia*, que engloba la de su ser social, no puede haber comunismo."[75]

Entendiendo, pues, que el comunismo de Marx representa un programa humanista, cuya especificidad consiste precisamente en que esta "meta de la humanidad… se alcanza conscientemente",[76] interpreta Guevara la teoría de Marx en el sentido del humanismo del hombre nuevo, para subrayar justo la decisiva importancia del devenir sujeto del hombre en el desarrollo histórico, como resultado de un proceso conscientemente ejercido de autoliberación. Pues el humanismo del hombre nuevo significa, para Guevara, progreso en el curso de aquella dialéctica de la emancipación que es dialéctica liberadora precisamente porque es ejercida por el hombre concreto en su situación histórica. El hombre crece con esta dialéctica. Ella es la figura histórica de su propia humanización. Pues esta dialéctica de la emancipación, dicho en otros términos, refleja la lograda interacción entre las modificaciones en la estructura de la sociedad y la transformación en la conciencia de los hombres. Guevara resume la dialéctica de este humanismo libertador de la siguiente manera: "Para construir el comunismo, simultáneamente con la base material hay que hacer al hombre nuevo... Pero el proceso es consciente; el individuo recibe continuamente el impacto del nuevo poder social y percibe que no está completamente adecuado a él. Bajo el influjo de la presión, que supone la educación indirecta, trata de acomodarse a una situación que siente justa y cuya propia falta de desarrollo le ha impedido hacerlo hasta ahora. Se autoeduca. En este período de construcción del socialismo podemos ver el hombre nuevo, que va naciendo. Su imagen no está todavía acabada; no podría estarlo nunca ya que el proceso marcha paralelo al desarrollo de formas económicas nuevas."[77]

---

[73] Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844),* en *MEW*, EB, tomo 1, Berlin 1968, p. 536.
[74] Guevara cita el pasaje de Marx, en la traducción de W. Roces (Cfr. Carlos Marx/Federico Engels, *Escritos Económicos Varios*, ed. cit.; pp. 82-83) que traduce el verbo"weiss sich" como "tiene conciencia".
[75] Ernesto Che Guevara, "Sobre el sistema presupuestario de financiamiento", ed. cit.; p. 578. (Cursiva en el original).
[76] Ernesto Che Guevara. *Ibid.;* p. 583.
[77] Ernesto Che Guevara, *El Socialismo y el hombre en Cuba*, ed. cit.; pp. 631-632.

Por otro lado, Guevara es totalmente consciente de que el programa del humanismo del hombre nuevo, especialmente en el contexto de una sociedad subdesarrollada, "tiene que competir muy duramente con el pasado".[78] Y a esto se añade todavía que "el cambio no se produce automáticamente en la conciencia..."[79] De ahí la insistencia de Guevara en potenciar el papel de la conciencia en el proceso de desarrollo del humanismo marxista. Desde su perspectiva se trata, en el fondo, de plantear como necesario el "desarrollo de una conciencia en la que los valores adquieran categorías nuevas ".[80] Mas en el contexto histórico del período de transición en Cuba esto significa al mismo tiempo la necesidad de apoyar el desarrollo de esa nueva conciencia que ha de ser el núcleo del hombre nuevo, con medidas que deben llevar, por la vía de la educación, a "la liquidación de las tareas de la sociedad antigua en la conciencia de las gentes."[81] Dicho más concretamente: En base a la experiencia cubana, y de sus dificultades específicas, Guevara juzga necesario promover la realización de su concepción del hombre nuevo por la puesta en marcha de un programa de educación. En este sentido escribe: "No entendemos el comunismo como la suma mecánica de los bienes de consumo en determinada sociedad, sino como resultado de un acto consciente; de ahí la importancia de la educación y, consecuentemente, la transformación de la conciencia de los individuos en el cuadro de una sociedad en plena fase de desarrollo material."[82] El desarrollo de la nueva conciencia precisa, pues, ser potenciado por la educación.

Y lo decisivo es que Guevara, para su programa educativo de profundización de la conciencia socialista, no deja valer ningún otro criterio sino su propia concepción del hombre nuevo; exigiendo una profunda correspondencia entre la tarea pedagógica que se emprende y el objetivo que se persigue (el hombre nuevo). Por eso dice: "La intención del gobierno revolucionario es convertir nuestro país en una gran escuela".[83] O, como dice en otro lugar: "La sociedad en su conjunto debe convertirse en una gigantesca escuela".[84] Señala además que en este programa no puede ni debe verse un instrumento de adoctrinamiento; pues "el proceso es doble, por un lado, actúa la sociedad con su educación directa o indirecta, por otro, el individuo se somete a un proceso consciente de autoeducación".[85]

---

[78] Ernesto Che Guevara, *Ibid.;* p. 630.
[79] Ernesto Che Guevara, *Ibid.;* p. 634.
[80] Ernesto Che Guevara, *Ibid.;* p. 631.
[81] Ernesto Che Guevara, "Sobre el sistema presupuestario de financiamiento", ed. cit.; p. 583.
[82] Ernesto Che Guevara, "Das Bankwesen, der Kredit und der Sozialismus", en *Ökonomie und neues Bewußtsein*, Berlin 1969, p. 98
[83] Ernesto Che Guevara, "Contra el burocratismo", en *Obra Revolucionaria*, ed. cit.; p. 548.
[84] Ernesto Che Guevara, *El socialismo y el hombre en Cuba*, ed. cit.; p. 631.
[85] Ernesto Che Guevara, *Ibid.;* p. 630.

Que para Guevara – de acuerdo a su visión del hombre nuevo – se trataba realmente de la realización práctica de la emancipación consciente del hombre, se evidencia también por el hecho de que entendía la educación en un sentido ilustrado, como "ilustración". Pues este momento de la educación, vale decir de la auto-educación, no era para él la obra de una central partidista autoritaria, enemiga de la crítica, sino una componente esencial de la dinámica social por la que el hombre nuevo debía ganar su perfil histórico. O sea que la educación marcaría aquí un proceso social basado en el esclarecimiento y la explicación, esto es, en la presentación racional de razones. Así habla Guevara de la "educación continuada mediante la explicación concreta de las tareas... ."[86] Y en un otro lugar subraya: "La explicación es convincente porque es verdadera".[87] Y agrega: "No debemos crear asalariados dóciles al pensamiento oficial..."[88]

A nuestro modo de ver esta concepción de la educación como "ilustración", y como componente esencial en el programa del hombre nuevo, es importante no sólo en razón de que hace patente la coherencia teórica en el planteamiento de Guevara. Lo es, además, porque nos muestra que la concepción del hombre nuevo de Guevara no es una utopía a-histórica, negativa. Es verdad que era consciente de que el programa del hombre nuevo era una meta para el futuro: "El hombre del siglo XXI es el que debemos crear, aunque todavía es una aspiración subjetiva y no sistematizada."[89] Con todo esta tarea no era para él una utopía estática, sino un programa que debía ser realizado históricamente, como nos confirma precisamente el significado que atribuye a la tarea de educar e "ilustrar" en este proceso. Pues educación e "ilustración" son un momento cuya necesidad viene justo de la idea de que "la formación técnica y científica de todo el pueblo y especialmente de su vanguardia",[90] es algo absolutamente imprescindible. El hombre nuevo se va creando, por tanto, en un continuo proceso social, cuya verdadera peculiaridad histórica consiste en que el hombre nuevo debe representar el tipo humano donde la profundización de la conciencia crítica ética y la apropiación de conocimiento científico se interpenetran y promueven mutuamente. Podemos decir, pues, que el sentido de la visión del hombre nuevo de Guevara, se percibe mejor cuando se le explica no como una recaída en la tradición de las utopías acríticas, sino como programa para la realización de una síntesis de ética y progreso científico en el marco de un plan social liberador. El mismo corroboró esta interpretación, escribiendo: "El camino es largo y desconocido en parte;

---

[86] Ernesto Che Guevara, "Contra el burocratismo", ed. cit.; p. 548.
[87] Ernesto Che Guevara, *El socialismo y el hombre en Cuba*, ed. cit.; p. 631.
[88] Ernesto Che Guevara, *Ibid.;* p. 636.
[89] Ernesto Che Guevara, *Ibid.;* p. 636.
[90]Ernesto Che Guevara, *Ibid.*. p. 634.

conocemos nuestras limitaciones. Haremos el hombre del siglo XXI: nosotros mismos. Nos forjaremos en la actuación cotidiana, creando un hombre nuevo con una nueva técnica."[91]

Finalmente hagamos observar que la síntesis entre conciencia ética y progreso científico propuesta por Guevara en su humanismo del hombre nuevo, debe ser vista en la línea de la tradición de aquel tipo de marxismo latinoamericano que se desarrolló precisamente en su patria, Argentina; y que, con representantes como Ingenieros o Ponce, representa justo la corriente que defiende que un verdadero socialismo sólo puede ser concebido como el resultado de una continuada cooperación entre ética y ciencia. En el programa del hombre nuevo de Guevara no se debería, pues, sobreacentuar unilateralmente la dimensión ética, tornándola así un moralismo abstracto que en última instancia estaría basado en una imagen ahistórica del hombre. Pues el recurso a la ciencia y a la técnica es igualmente una componente esencial de su planteamiento. Como Ingenieros y Ponce, afirma Guevara también la función libertadora de la ciencia.[92] Y es por ello que Guevara subrayaba la urgencia de la sistematización científica del programa del hombre nuevo: "Precisamente éste es uno de los puntos fundamentales de nuestro estudio y de nuestro trabajo y en la medida en que logremos éxitos concretos sobre una base teórica o, viceversa, extraigamos conclusiones teóricas de carácter amplio sobre la base de nuestra investigación concreta, habremos hecho un aporte valioso al marxismo-leninismo, a la causa de la humanidad".[93] Y ésta sería, a nuestro modo de ver, la perspectiva desde la que su programa podría hoy ser reconsiderado por la reflexión filosófica.

7.3.3. Juan David García Bacca (1901-1992)

No cabe duda de que Juan David García Bacca, nacido en Pamplona y exilado desde la victoria del fascismo en España, en 1939, en América Latina, debe ser reconocido hoy día como uno de los

[91] Ernesto Che Guevara, *Ibid.;* p. 639. Cfr. Michael Löwy, *La pensée de Che Guevara*, Paris 1970; H.C.F. Mansilla, *Systembedürfnis und Anpassung*, Frankfurt 1973; especialmente pp. 212 y sgs.; y Roberto Massari, op. cit.; pp. 294 y sgs.
[92] Cfr. Ernesto Che Guevara, "En la clausura del encuentro de profesores y estudiantes de arquitectura", en *Obra Revolucionaria*, ed. cit.; p. 381. Se notará que en ese texto, donde Guevara resume su concepción de la técnica como instrumento para la liberación, nos ofrece una visión que se aproxima mucho al planteamiento de Ponce. Es verdad que Guevara no cita a Ponce, pero la influencia directa es más que probable. La obra de Ponce, *Humanismo burgués y humanismo proletario*, constituía, por decirlo así, una lectura obligatoria en círculos marxistas en América Latina; y fue reeditada en Cuba en 1962. En esta obra, además, Ponce se ocupa de las "condiciones para la creación del hombre nuevo". Ver sobre este punto lo expuesto en el capítulo 5 del presente trabajo.
[93] Ernesto Che Guevara, *El socialismo y el hombre en Cuba*, ed. cit.; p. 636.

filósofos más significativos en el área cultural iberoamericana. En su multifacética obra,[94] su giro hacia el marxismo, o mejor, hacia Marx, se hace explícito en 1963, con la publicación de la *Metafísica natural estabilizada* (Caracas 1963). Pues el punto de orientación general es aquí la perspectiva de trabajo que Marx formuló de esta manera en su famosa tesis XI. sobre Feuerbach: "Los filósofos han interpretado el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*".[95] Orientándose, pues, en esta perspectiva García Bacca se propone en dicha obra transformar la metafísica radicalmente, esto es, indicar el camino que la metafísica debe emprender para dejar de ser una mera filosofía interpretativa y constituirse en una forma de saber que pueda ser considerada al mismo tiempo como una contribución efectiva a la tarea de la transformación del mundo histórico.[96] Y esto significa, para García Bacca, en primer lugar la redefinición del objeto de investigación de la metafísica. El campo metafísico no es, según su parecer, una realidad no-examinable, como por ejemplo el mundo de las ideas de Platón, sino aquella dimensión del mundo empírico cuya peculiaridad consiste en que se convierte en realidad efectiva sólo gracias a la acción histórica planificante del hombre. Es, pues, la dimensión de la transformabilidad del mundo empíricamente existente. Por eso la metafísica no tiene nada que ver con "otro mundo", sino con aquella realidad que el hombre crea, actuando de modo efectivo sobre el mundo empírico (en el cual está y con el que se las tiene que ver desde siempre), transformándolo así de un mundo "natural" en un mundo "artificial". García Bacca resume esta concepción de la metafísica de la siguiente manera: "*Aún antes de que* nos propongamos o nos hayamos propuesto los hombres actuales tal decisión (la transformación del mundo, R.F.B.), *nos hallamos ya*, nos encontramos decididos ya al empleo creciente de causas eficaces, rectoras y ocasionantes. Es decir: nos encontramos con que nos hemos puesto ya a transustanciar nuestro tipo de realidad: de natural y necesaria de primer grado, en artificial y necesaria de segundo grado. Por tanto: nos encontramos con que nos hemos puesto ya a hacer metafísica, y a hacerla nueva frente a la clásica."[97]

Como, sin embargo, este mundo "artificial", técnico, producido por el hombre, se organiza socialmente como "mercado"[98], surge de ahí, para García Bacca, en segundo lugar, la consecuencia de concretizar la metafísica en el sentido de una fenomenología crítica de la sociedad centrada en el mercado, esto es, de la organización social capitalista. Su análisis crítico se orienta aquí empero

---

[94] Especialmente meritoria nos parece la obra de García Bacca en los campos de la lógica y la filosofía de la ciencia, así como en los de la historia de la filosofía y de la antropología. Cfr., entre otras, sus obras: *Introducción a la lógica moderna*, Barcelona 1935; *Filosofía de la Ciencia*, México 1942; *Antología del pensamiento venezolano de los siglos XVII y XVIII*, Caracas 1953; *Lecturas de historia de la filosofía venezolana*, Caracas 1972; *Antropología filosófica contemporánea*, Barcelona 1982; y *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Barcelona 1990.
[95] Karl Marx, "Thesen über Feuerbach", en *MEW*, tomo 3, Berlin 1969, p. 7 (cursiva en el original).
[96] Cfr. Juan David García Bacca, *Metafísica natural estabilizada*, Caracas 1963, p. 516.
[97] Juan David García Bacca, *Ibid.;* p. 220. (Cursiva en el original).

mucho más en la visión hedeggeriana para la interpretación de la técnica en el horizonte de la historia occidental de la metafísica que en el planteamiento de Marx, como ponen de manifiesto claramente los conceptos básicos empleados: por ejemplo, "dejar ser", "producir", y "disponibilidad del mundo".[99] Por eso la nueva perspectiva que García Bacca quiere abrir aquí con su intento de transformar la metafísica en "metaeconomía",[100] queda en definitiva presa de un modo de pensar que no es capaz ni de hacer una crítica político-económica fundada de la sociedad capitalista, ni de presentar tampoco una alternativa socio-histórica.

La metafísica de García Bacca no debe, por tanto, ser juzgada como una obra marxista, vale decir, como una obra en la cual el método dialéctico elaborado por Marx en su crítica al capitalismo sea reconstruido filosóficamente como el único hilo conductor metódico real del autor.[101] La metafísica es ciertamente la obra en la que vemos un giro claro hacia Marx; pero no es la obra en la que ya se asimile la perspectiva de Marx de la filosofía al servicio de la transformación del mundo; y se desarrollase, en consecuencia, una posición marxista, plasmada concretamente en una filosofía crítica que reconozca su fundamento en el método dialéctico de Marx. Dicho de otra manera: la metafísica de García Bacca no es más que un primer paso en esta dirección; el paso donde se reconoce la necesidad de la reorientación de la filosofía exigida por Marx; y esto, como hipoteca para la revisión del propio punto de vista filosófico. Mas, precisamente por eso, este giro significa para García Bacca el inicio de un proceso de aprendizaje en cuyo decurso aceptará el programa filosófico y socio-político de Marx como el horizonte explícito de su propia reflexión; si bien en base a una reconstrucción original de la filosofía de Marx.

Una primera estación de este proceso de aprendizaje la constituye, sin duda, la ya mencionada obra *El humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, publicada en 1965; y en la que muy significativamente García Bacca advierte expresamente sobre la independencia y novedad de su interpretación de Marx.[102] La fase decisiva, sin embargo, es la que marca la publicación de las *Lecciones de historia de la filosofía*, que ya hemos citado también. Pues, a diferencia del estadio de

---

[98] Juan David García Bacca, *Ibid.;* pp. 257 y sgs.
[99] Cfr. Juan David García Bacca, *Ibid.;* pp 315 y sgs., pp. 345 y sgs., y pp. 426 y sgs. Ver también Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954; y *Gelassenheit*, Pfullingen 1959.
[100] Juan David García Bacca, *Ibid.;* p. 327.
[101] Cfr. Romano García, "La huella de Marx en el pensamiento de García Bacca", en *Latinoamérica* 16 (1983) 169-181. La metafísica de García Bacca se nos presenta aquí como una obra marxista en el sentido más estricto. No compartimos este juicio porque nos luce ser resultado de una interpretación retrospectiva. O sea que interpreta la metafísica a partir de la posición posterior, ciertamente "marxista", de García Bacca, y pone de esta manera muchas afirmaciones en un contexto que no es el contexto teórico originario de las mismas.
[102] "Todos estos detalles, reducidos a un mínimo, he creído ser necesarios para prevenir al lector de la impresión de novedad – tal vez desconcertante para algunos – que pudiera recibir de la imagen de Marx que a continuación voy a

1965, donde García Bacca apenas esboza en sus rasgos esenciales la perspectiva metodológica y el propósito de su debate con Marx, en base al caso concreto de la transformación del humanismo realizada por éste; tenemos ahora que la parte dedicada a Marx en las *Lecciones*... representa la elaboración sistemática de su planteamiento interpretativo, ofreciendo una reconstrucción global de la obra completa de Marx desde su peculiar perspectiva. Tomaremos, pues, las *Lecciones*… de García Bacca como fuente principal para exponer su interpretación de Marx.

Digamos de entrada que García Bacca quiere interpretar la obra toda de Marx como un modelo para una "filosofía de transustanciación humana del universo y de transustanciación universal del hombre".[103] En el centro de su planteamiento interpretativo se encuentra pues la categoría de "transustanciación", esto es, de "superación" (Aufhebung). Como se sabe, la categoría "transustanciación" es un concepto proveniente de la tradición teológica cristiano-católica,[104] y tiene todavía hoy una clara connotación teológica. Pero para García Bacca – que es precisamente un filósofo de tradición latina – esta categoría – a pesar de ese trasfondo teológico – reproduce mejor la dinámica interna de la acción dialéctica que interesa a Marx, que la palabra alemana "Aufhebung". Además como subraya García Bacca, el propio Marx utilizó la palabra "transustanciación",[105] introduciéndola así en el lenguaje filosófico.[106]

A nuestro autor le importa menos, sin embargo, cuestionar la justeza de la traducción, cuanto acentuar su convicción de que "transustanciación" constituye la categoría clave para una cabal interpretación de la filosofía de Marx, porque ella, y no otra, es la categoría que recoge realmente el movimiento dialéctico que Marx convierte en el meollo de su concepción. Aún más: el modo concreto como Marx emplea la dialéctica, es precisamente el de la "transustanciación". La interpretación de García Bacca puede, pues, en el fondo, ser entendida como el intento de fundamentar esa convicción, o de hacerla comprensible, precisamente a través de una

---

presentarle, respecto de la de Marx corriente..." Juan David García Bacca, *El humanismo teórico, práctico y positivo de Marx*, México 1965, p. 10.

[103] Juan David García Bacca, *Lecciones de historia de la filosofía*, Caracas 1973, p. 515.

[104] Con esta categoría en los siglos XII y XIII, teólogos católicos intentarán explicar racionalmente la transformación de las substancias de pan y vino en la substancia del cuerpo y sangre de Cristo, y esto sin la pérdida de la realidad substancial del pan y del vino. Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, III, q. 75 y sgs., Madrid 1947; B. Neunhauser, "Transsubstantiation", en Josef Höfer/Karl Rahmer (eds.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, tomo 10, Freiburg 1965, pp. 311-314; y Juan David García Bacca, *El humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, ed. cit.; p 74 y sgs.

[105] "La otra cara, que es la más importante para el historiador de la filosofía, consiste en ver que esa mutuación de la filosofía, su transustanciación en carne y sangre, se diferencia según sea la determinación que una filosofía, de hecho total y concreta, cargue consigo como la marca de su nacimiento", Karl Marx, *Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie*, en *MEW*, EB, Primera parte, Berlin 1968, p. 218; y *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Frankfurt/Wien (s.d.), p. 216.

[106] Cfr. Juan David García Bacca, *Lecciones de historia de la filosofía*, ed. cit.; p. 637; y *El humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, ed. cit.; p. 75.

reconstrucción de la filosofía de Marx que demuestre que el movimiento de la "transustanciación" responde realmente a la dinámica interna que anima el programa de Marx.[107] Pero antes de pasar a la exposición de los momentos centrales de la interpretación de Marx que nos ofrece García Bacca, conviene señalar que según nuestro autor el empleo de la categoría "transustanciación" para desarrollar una interpretación de la obra completa de Marx encuentra su explicación en una intuición que deberá ser verificada en el curso mismo de la interpretación y que enfoca la filosofía de Marx como un programa de transformación de lo real en su totalidad; un programa cuya especificidad radicaría en que debe ser concretizado (efectivizado) histórico-prácticamente. Es decir, se trabaja con la hipótesis de que Marx entiende su programa filosófico como un proceso histórico que no solamente permanece abierto, sino que tiene también que ser puesto continuamente a prueba.[108]

A la luz de este telón de fondo se comprende que – como veremos a continuación – con la categoría de la "transustanciación" García Bacca lo que realmente pretende, es destacar que al programa de Marx le es propio un "plan" para la transformación del mundo y del hombre, que permanece históricamente (y por eso también teóricamente) abierto.

Otra observación que nos parece importante en el presente contexto es que la visión de García Bacca de la filosofía de Marx en el sentido de un proyecto abierto hay que verla también a la luz del ordenamiento histórico-filosófico, es decir, del lugar que le otorga a Marx en la historia de la filosofía. Pues García Bacca parte del hecho de que Marx no solamente está continuando la tradición de Hegel, sino también la de Kant. Y es que para García Bacca es evidente que Marx continua el modo de pensar que Kant hizo posible, al fundamentar la idea de que debemos enfrentar la realidad existente con un "plan"; y por cierto, "con un plan transformador de lo real dado".[109] Sabemos sin embargo que Kant concentró su esfuerzo en el intento de transformar lo real mediante la transformación de los conceptos, es decir, de la razón;[110] y que por ello su filosofía culmina en una "transustanciación fenomenológica"[111] que refleja justamente la idea de modificar lo real a través de la manifestación del logos de las cosas; mientras que Marx apunta a la "transustanciación real"[112] de la realidad, y convierte de esta suerte el "plan" en una tarea histórica. Pero lo decisivo es, según García Bacca, que en la concretización del "plan" Marx continua el modo de pensar de Kant,

---

[107] Cfr. Juan David García Bacca, *Lecciones de historia de la filosofía* , ed. cit.; pp. 516-517.
[108] Cfr. Juan David García Bacca, *Ibid.;* p. 315.
[109] Juan David García Bacca, *Ibid.;* p. 33.
[110] Cfr. Juan David García Bacca, *Ibid.;* p. 65 y p. 314.
[111] Juan David García Bacca, *Ibid.;* p. 315.
[112] Juan David García Bacca, *Ibid.;* p 315.

ya que acepta como condición esencial para la realización precisamente el presupuesto fundamental de la manera kantiana de pensar, a saber, la crítica. Tanto para Kant como para Marx no hay "plan" sin crítica. Aún más, se trata en ambos del "plan" que "la crítica prescribe",[113] como precisa García Bacca basándose en un conocido texto de Kant.[114]

Para García Bacca, por tanto, Marx es parte de la tradición del antidogmatismo kantiano. De modo que en el trasfondo de la visión desde la que se acerca a Marx está también la idea de que la filosofía de Marx no persigue la elaboración de un sistema teóricamente cerrado, sino que su desarrollo transcurre más bien en el sentido de la efectivización de una "*empresa*… con un margen de aventura: de éxito o fracaso…"[115]; porque el "plan" o la tarea histórica que Marx propone, va configurando su camino concreto de acuerdo con la crítica.

Esta visión es, pues, la que explica que García Bacca haga de la crítica el hilo conductor metodológico de su interpretación de Marx. Esto es, la reconstrucción de la filosofía de Marx debe ser hecha siguiendo el hilo interno de su intención primaria, a saber, la crítica. De aquí entonces que un primer momento central en la interpretación de García Bacca consista precisamente en la exposición de la idea de que Marx habría siempre entendido su "empresa" como programa *crítico*. La crítica no sería, pues, ningún estadio o fase de su filosofía. La crítica sería más bien la preocupación o "interés" fundamental de Marx. Aún más: la tarea de la crítica es tan característica de la obra de Marx, que ella misma se ve sometida al proceso de la crítica. En este sentido, García Bacca destaca el siguiente pasaje de Marx: "La ventaja, precisamente, de la nueva dirección, consiste en que no anticipamos dogmáticamente el mundo, sino en que, partiendo de la crítica de lo viejo, queremos encontrar el nuevo... No es tarea nuestra la construcción del porvenir y el dejar las cosas listas para todos los tiempos; por eso mismo es tanto más cierto que lo que tenemos que llevar a cabo, así lo creo, es una *crítica sin consideraciones de todo lo establecido*; sin consideración alguna, tanto en el sentido de que la crítica no se arrede ni ante las consecuencias ni por los conflictos con los poderes constituidos."[116]

---

[113] Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, en *Werke in zwölf Bänden*, tomo 3, Frankfurt 1968, p. 36.
[114] Cfr. Juan David García Bacca, *Lecciones de historia de la filosofía*, ed. cit.; p. 290; y su *Curso sistemático de filosofía actual*, Caracas 1969, p. 146.
[115] Juan David García Bacca, *Lecciones de historia de la filosofía*, ed. cit.; p 315 y pp 515 y sgs. (Cursiva en el original).
[116] Karl Marx, "Briefe aus den >>Deutsch-Französichen Jahrbüchern<<", en *MEW*, tomo 1, Berlin 1972, p 344 (cursiva en el original). Cfr. también Juan David García Bacca, *Lecciones de historia de la filosofía*, ed. cit.; p. 813; y *El humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, ed. cit.; pp. 145 y sgs.

En este texto se formula un programa de crítica radical de la realidad que, según García Bacca, será siempre la perspectiva de fondo determinante de toda la obra de Marx. Por eso, en un segundo momento de su interpretación de Marx, muestra García Bacca cómo la "empresa" de Marx va reflejando en su mismo desarrollo real el movimiento de la crítica. (Para evitar un posible malentendido, señalemos entre paréntesis, que "transustanciación" y crítica significan para García Bacca en fondo lo mismo, es decir, el método dialéctico como modo crítico, y permanentemente abierto, de tratar con la realidad.[117]

Este segundo momento que, indudablemente es la pieza central de su interpretación de Marx, reconstruye consiguientemente el movimiento de la crítica en Marx como un proceso en cuyos grados de desarrollo se va realizando precisamente la "transustanciación" específica del nivel de realidad correspondiente. Pero consideremos este momento con mayor detenimiento.

El punto de partida para García Bacca lo constituye este texto de los *Manuscritos económico-filosóficos*: "...al modo que el ateísmo, en cuanto transustanciación de Dios, es el advenimiento del humanismo teórico; y el comunismo, en cuanto transustanciación de la propiedad privada, es la reivindicación de la vida humana, cual real propiedad de sí misma; todo lo cual constituye el advenimiento del humanismo práctico. O de otro modo: el ateísmo, por transustanciación de la religión, y el comunismo, por transustanciación de la propiedad privada, son humanismo intermediado consigo mismo. Mas, ante todo y sólo por la transustanciación de esta intermediación, que es, sin embargo, su presupuesto necesario, llegará a surgir el humanismo *positivo*, el que positivamente arranca de sí mismo."[118] En este pasaje, nos explica García Bacca, se adelantan programáticamente los tres niveles de la crítica, es decir, las tres "transustanciaciones", que Marx proyecta en su obra: el humanismo teórico, el práctico y el positivo. Y ajustándose al movimiento de esta triada, estructura García Bacca su reconstrucción de la filosofía marxista en los siguientes tres pasos:

Primero: Marx efectúa, de entrada, y valiéndose del arma de la crítica, la transformación ("transustanciación") de la filosofía alemana y de la teología metafísica que opera todavía en el trasfondo de aquella. Marx lleva a cabo este proceso de la transformación crítica, que es principalmente una discusión con Hegel y Feuerbach, en las siguientes obras: *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*; *Manuscritos económico-filosóficos*; *La Sagrada Familia*; o

[117] Cfr. Juan David García Bacca, *Lecciones de historia de la filosofía*, ed. cit.; p. 525 y sgs.; y sobre todo su *El humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, ed. cit.; p. 76.

Crítica de la crítica crítica; "Tesis sobre Feuerbach", y *La ideología alemana*. En estas obras, que son lógicamente las que García Bacca examina de cara a su interpretación,[119] Marx hace la "transustanciación" de la "fenomenología del espíritu" en la "fenomenología del hombre teórico", o, si se prefiere, en el "humanismo teórico".[120] Esta primera "transustanciación" implica a su vez un cambio metodológico, una transformación en el método; ya que Marx pone en marcha un proceso en el cual la dialéctica hegeliana experimenta no sólo una inversión, sino también una conversión completa;[121] queriéndose significar con "conversión" la transformación de la dialéctica hegeliana en un instrumento de explicación de la realidad histórico-práctica. Pero esta transformación – como acentúa García Bacca – sólo es posible porque Marx ve la dialéctica hegeliana a partir de otro "plan". Y es precisamente esta visión desde otro "plan" la que hace posible, en definitiva, la transformación en una "dialéctica real": "Caer en cuenta de que en la industria el hombre está enajenadamente objetivado es una *ocurrencia* (Einfall) genial que hace realmente posible una *dialéctica real*... Marx vió y nos enseñó a ver cómo la primitiva forma, – la inmediata, la enojosa: la que nos da en los ojos –, es aquella en que la actividad del hombre se objetiva enajenadoramente, hace cosas nuevas que son *entes*, que se ponen ellas a ser, – cual si no hubieran sido creaturas suyas , obras de sus manos; ..."[122] Así puede, pues, "la historia de la *industria*"[123] ser el eje central de la explicación dialéctica de la realidad histórica; giro éste que implica la consecuencia de "transustanciar" al "individuo en miembro de sociedad; transustanciada universalidad en sociedad, hombre en especie".[124]

Con la consecuencia arriba mencionada de la conversión metodológica de la dialéctica hegeliana se comprende que la transformación puesta en marcha por Marx a este nivel conlleva además la articulación de la dialéctica como método para una teoría del ser humano en tanto que ser consciente de sí mismo como ser activo. Dicho más concretamente: la dialéctica es ahora la dinámica y el método para la redefinición del lugar del hombre en el contexto de las circunstancias sociales. Mas, como en este nivel se realiza principalmente la "transustanciación de Dios en

---

[118] Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844)*, ed. cit.; p. 582 (cursiva en el original). Cfr. también Juan David García Bacca, *Lecciones de historia de la filosofía*, ed. cit.; p. 516.
[119] Cfr. Juan David García Bacca, *Ibid.;* p. 517 y sgs.; y su *El humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, ed. cit.; pp. 9 y sgs. Para una visión de conjunto sobre el planteamiento de García Bacca a este nivel de su interpretación, cfr. Alfredo Santo Juan, "Tres aportaciones de García Bacca para una lectura innovadora de la filosofía de Marx", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XIII (1986) 257-275.
[120] Juan David García Bacca, *Lecciones de historia de la filosofía*, ed. cit.; p. 517 y 656-657.
[121] García Bacca habla de "inversión" y "conversión". Cfr. *Lecciones de historia de la filosofía*, ed. cit.; pp. 517 y sgs.
[122] Juan David García Bacca, *Ibid.;* p 527 (cursiva en el original).
[123] Juan David García Bacca, *Ibid.;* p 527 (cursiva en el original). Cfr. Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, ed. cit.; pp. 542 y sgs.
[124] Juan David García Bacca, *Lecciones de historia de la filosofía*, ed. cit.; p. 529.

hombre",[125] nos dice García Bacca que esta fase es justo "la primera fase del humanismo teórico".[126] Reconoce con todo que aquí se percibe ya la nueva cualidad de la dialéctica real que hace posible esta fase de la transformación humanística, puesto que la teoría esbozada del hombre nuevo lleva en sí la tensión de la realización histórica; y esto, concretamente, por medio de una revolución social que sería la tarea de la praxis dialéctica.[127] Esta tensión o tendencia (que anuncia el pasaje hacia la fase de la segunda "transustanciación") se hace expresa, según García Bacca, sobre todo en los pasajes donde Marx, como consecuencia de su conclusión sobre la mutua dependencia entre la realización de la filosofía y la superación del proletariado,[128] exige la transformación de la filosofía en el sentido de una filosofía práctica que – justo por entenderse como elemento de la transformación del mundo – convierte "el estudio del *Capitalismo*"[129] en su tarea prioritaria. Este estudio crítico del capitalismo, según García Bacca, es tanto más necesario en el programa de Marx, cuanto que "... Capitalismo es, de suyo, la empresa antropológica de transustanciar lo natural, hombre o no, de su condición de creatura de otro a la de creatura del Hombre".[130] Sin embargo, el capitalismo – visto antropológicamente – fracasará en este intento, porque su dinámica le lleva a engendrar al proletariado; esto es, el capitalismo lleva, en verdad, a " destruir en un número creciente... de los hombres su condición de creadores; y en su grupo de hombres, hacer imposible su calidad de concreadores."[131] No obstante hay que asumir que el capitalismo representa una estación importante en el camino de la recuperación histórico-práctica del hombre. El capitalismo hace realidad, a un nivel práctico, parte de la tarea de emancipación del hombre frente a la alienación metafísica religiosa. Su fracaso consiste, en lo fundamental, en que aliena al hombre del hombre, sometiéndolo "a la lógica del sistema".[132] Y de aquí precisamente la necesidad de una crítica al capitalismo que no pretenda un regreso a formas de pensamiento y acción precapitalistas, sino que asume la tarea de realizar la "transustanciación" del capitalismo en una nueva fase de progreso humano. Pero este punto forma parte ya del segundo grado de desarrollo de la filosofía de Marx. Así que:

Segundo: El objetivo de Marx es también, por consiguiente, la realización histórica del "humanismo práctico"; esto es, la "transustanciación" de la economía capitalista en comunismo es otra de sus metas.

---

[125] Juan David García Bacca, *Ibid.;* p. 614.
[126] Juan David García Bacca, *Ibid.;* p. 614.
[127] Cfr. Juan David García Bacca, *Ibid.;* p. 623.
[128] Cfr. Juan David García Bacca, *Ibid.;* p. 638. Cfr. también Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, en *MEW*, tomo 1, ed. cit.; pp. 390 y sgs.
[129] Juan David García Bacca, *Lecciones de historia de la filosofía*, ed. cit.; p. 647 (cursiva en el original).
[130] Juan David García Bacca, *Ibid.;* p. 647.
[131] Juan David García Bacca, *Ibid.;* p. 647.

Esta fase que corresponde a la etapa en que Marx se ocupa de la economía clásica, se expresa principalmente en las siguientes obras: *La miseria de la filosofía*; *Principios para la crítica de la economía política* y *El Capital*; siendo éste la obra de esta fase en que García Bacca centra su atención.

Sin embargo, lo primero que subraya García Bacca es la continuidad con la fase anterior porque comienza aclarando que el punto de partida metodológico de esta segunda fase sigue siendo "la dialéctica técnica – la dialéctica material que haga historia real",[133] esbozada ya por Marx en la *Ideología alemana* y con la que se supera la separación entre materialismo y dialéctica, censurada en el planteamiento de Feuerbach.[134] Pero hemos de observar que García Bacca hace esta aclaración en función de su interés por destacar ahora que la "transustanciación" proyectada en esta fase implica al mismo tiempo para Marx un desafío muy especial: poner a prueba su propio método. El programa de la "transustanciación" del capitalismo es, pues, a la vez, el "laboratorio"[135] en el que el método del materialismo histórico debe ser puesto a prueba.

Después de esta observación metodológica preliminar, pasa García Bacca a la reconstrucción del análisis marxista del capitalismo. Su objetivo principal aquí es mostrar que Marx describe el capitalismo adecuadamente, partiendo precisamente del hecho histórico de que "en el estado actual de la evolución del hombre se ha verificado y se está verificando la solidificación de nuestra actividad social y la consolidación de nuestros productos en forma de poder superior y extraño a nosotros".[136] Siguiendo ese hilo conductor de la dinámica de la economía capitalista, puede Marx mostrar realmente cómo el capitalismo conduce a una sociedad cuyo proyecto está marcado básicamente por la alienación y la contradicción.[137]

El acierto fundamental de la crítica al capitalismo que formula y articula Marx, lo ve García Bacca, no obstante, en el hecho de que Marx consigue, empleando su instrumental dialéctico, descubrir la base antropológica y ontológica de la forma capitalista de organización de la sociedad. Pues, con su crítica "económica" del capitalismo, Marx descubre en realidad que *capitalista* es aquella sociedad

---

[132] Juan David García Bacca, *Ibid.;* p. 648.
[133] Juan David García Bacca, *Ibid.;* p. 659.
[134] Cfr. Juan David García Bacca, *Ibid.;* p. 659. Cfr. También Karl Marx, *Die deutsche Ideologie*, en *MEW*, tomo 3, ed. cit.; p. 45.
[135] Juan David García Bacca, *Ibid.;* pp. 648 y 659. Recuérdese que, según García Bacca, la mejor designación del método marxista no es la de materialismo histórico, sino la de "realismo histórico", o "realismo dialéctico". Cfr. Juan David García Bacca, *Presente, pasado y porvenir de Marx y del marxismo*, México 1965, p. 29.
[136] Juan David García Bacca, *Lecciones de historia de la filosofía*, ed. cit.; p. 674.

"que está convencida de que todo por igual es *cuantificable... El Capitalismo es la empresa... de cuantificar todo lo humano, principalmente lo del hombre creador*... El Capitalismo es la empresa de poner *precio* a todo por creer que todo tiene *precio*... En el fondo es, pues, una empresa ontológica, y no primariamente económica..."[138]

Evidente es entonces, desde la óptica de García Bacca, que la preocupación esencial de Marx tenía que ser la de invertir la tendencia del capitalismo a la progresiva cuantificación del hombre. Y Marx sabía que la posibilidad de esta inversión no nace mecánicamente. Pues aunque no se puede negar que dicha posibilidad encuentra su condición histórica en la sociedad capitalista, su realización práctica es para Marx ante todo consecuencia de una "explosión antropológica";[139] una revolución humana que hace explotar la dinámica del capitalismo precisamente porque le da un nuevo fin y sentido a la sociedad en su totalidad. La inversión de la tendencia del capitalismo significa, pues, una radical reorientación de la sociedad a la luz de nuevos fines y objetivos. Se trata, por tanto, de un proceso de corrección que nos confronta con que "el salto, o transustanciación, no es paso gradual: es explosión... es revolución".[140] Y la figura antropológica de esta revolución social es precisamente el comunismo, porque en él se debe alcanzar la realización social del "humanismo práctico" ; y con esta, la "transustanciación" del individuo del "humanismo teórico" en la asociación de seres sociales libres.[141]

Por otra parte es importante retener que esta "transustanciación" no anula el "material" del desarrollo capitalista, sino que lo que hace propiamente es imprimirle una nueva finalidad. Por eso destaca García Bacca de nuevo la idea de que "la diferencia entre *comunismo*... y *capitalismo* se concentra contrastadoramente en el designio...".[142] Este aspecto es, para García Bacca, de suma importancia porque a su juicio la contradicción entre el comunismo y el capitalismo – precisamente porque se trata básicamente de la cuestión de la finalidad que debe orientar toda la sociedad – es una contradicción que, en último análisis, se remonta a que el "plan" del comunismo apunta tendencialmente a la preparación de las condiciones para la realización histórica de la libertad social. Y con lo cual se está indicando ya la necesidad de una tercera "transustanciación" que transforme a su vez la transformación histórica de la sociedad que se ha logrado en el nivel del

[137] Cfr. Juan David García Bacca, *Ibid.;* p. 708 y sgs.
[138] Juan David García Bacca, *Ibid.;* p. 730-731. (cursiva en el original).
[139] Juan David García Bacca, *Ibid.;* p. 648.
[140] Juan David García Bacca, *Ibid.;* p. 790.
[141] Cfr. Juan David García Bacca, *Ibid.;* pp. 743 y sgs.; 751 y sgs.; 795 y sgs.; y 807 y sgs.
[142] Juan David García Bacca, *Ibid.;* p. 751 (cursiva en el original).

comunismo.[143] Pasemos pues, al tercer momento de la exposición de García Bacca que es donde desarrolla la temática que acabamos de apuntar.

Tercero: Lo anterior quiere decir que Marx también proyecta la "transustanciación" del comunismo. O sea que, según la lectura de nuestro autor, Marx vería en el comunismo la condición para una forma de sociedad que fuese capaz de garantizar la realización de la libertad como finalidad última y objetivo propio del desarrollo humano. De donde se desprende, para García Bacca, que Marx atribuía al comunismo no sólo la función histórica de crear las bases de la nueva sociedad, al asegurar justamente las condiciones de la libertad humana de tal modo que, al mismo tiempo que se hace improbable una recaída en el capitalismo, fundase realmente la posibilidad de otra alternativa histórica.[144] Porque, además de esta función de "fundamentación", tiene el comunismo en los ojos de Marx la tarea de "ser el *precursor* del humanismo positivo."[145] En el comunismo está pues latente la tendencia que apunta hacia una dimensión cualitativamente nueva para el desarrollo de la historia humana, a saber, la perspectiva de un futuro en que el hombre se convierte en tarea de sí mismo; esto es, el hombre – libre de la necesidad de la reproducción material de la vida – tiene un futuro que no se encuentra ya bajo el signo de la planificación de las condiciones generales necesarias para asegurar su libertad; sino que es un futuro que se vive como el proyecto abierto de la libertad humana que se realiza como su propio fin objetivo.[146] Esta tendencia se comprueba sobre todo en la realización del comunismo como "humanismo práctico"; y es, por eso mismo, para García Bacca, la que pone en toda evidencia el verdadero alcance de la contradicción entre el comunismo y el capitalismo. En ella se encarnan los nuevos fines y la consiguiente reorientación de la sociedad. En otras palabras: la contradicción entre el comunismo y el capitalismo aparece como básica y radical sobre todo cuando el primero se realiza prácticamente como "precursor" del nuevo desarrollo. Y debemos añadir que si García Bacca acentúa de manera especial este aspecto, es porque considera necesario insistir en que, en la concepción de Marx sobre la función histórica del comunismo, éste, como "precursor" de lo nuevo, prepara un futuro cuya realización histórica implica su propia superación.[147]

Tenemos, por tanto, que en el "plan" de Marx – y éste es el punto que interesa ahora a García Bacca – está prevista una tercera "transustanciación"; una "transustanciación" que, como gusta de decir nuestro pensador, convierte el "material" del comunismo en objeto de una nueva transformación

---

[143] Cfr. Juan David García Bacca, *Ibid.;* pp. 807 y sgs.
[144] Cfr. Juan David García Bacca, *Ibid.;* pp. 808 y sgs. y p. 822.
[145] Juan David García Bacca, *Ibid.;* p. 808 (cursiva en el original).
[146] Cfr. Juan David García Bacca, *Ibid.;* pp. 821 y sgs.
[147] Cfr. Juan David García Bacca, *Ibid.;* pp. 817 y sgs.

histórica. Marx designó esta tercera "transustanciación" con el nombre de humanismo positivo, o de "el verdadero reino de la libertad".[148] Y, aunque Marx mismo no examinó en detalle esta nueva fase del desarrollo dialéctico, García Bacca, no obstante, la considera como absolutamente necesaria para poder calibrar correctamente la radicalidad y la novedad en el "plan" de trabajo de Marx. Pues es justo la idea de esta tercera "transustanciación" la que enseña que Marx no se trata de prescribir un fin a la historia por medio de una solución dogmática precipitada.[149] Por el contrario, se trata más bien de que el hombre, sobre la base de una materialidad asegurada por la adecuada organización social, se ponga a hacer historia, pero consciente de que "hacer historia es *ponerse a* prevenir, a novedad; quedando continua e inevitablemente *expuesta a* recaer en futuro."[150] La idea de la tercera "transustanciación", esto es, el humanismo positivo como figura histórica del reino de la libertad, representa así en la óptica de García Bacca el "plan" en cuyo horizonte Marx puede imaginar que para el hombre creador la historia significa el proceso abierto que él mismo pone en marcha, al intentar cumplir con la tarea de "transustanciar futuro ilimitado en porvenir, en campo de posibles y probables *novedades*".[151]

En la interpretación que comentamos, el humanismo positivo, es decir, el reino de la libertad es, en consecuencia, el "plan" que abre la historia para la *humanidad* del hombre, dándole la real posibilidad de un futuro humanizado y humanizante.

Es obvio que esta interpretación de la tercera "transustanciación" de la realidad propuesta en la filosofía de Marx debe corroborar nuevamente la perspectiva fundamental en la lectura de Marx que nos ofrece García Bacca, a saber, que la filosofía de Marx no es ni un sistema cerrado ni una teoría que culmina en un dogma, sino un programa que debe permanecer abierto, por el hecho de que es concebido como "plan" de trabajo que precisa ser continuamente sometido a prueba. Por eso, según García Bacca, se malentiende el "plan" de Marx cuando se recurre precisamente a la figura del humanismo positivo o del reino de la libertad para acusar a Marx de "apocalipsis", o "escatología".[152]

El humanismo positivo y el reino de la libertad son momentos del "plan" crítico general de Marx para la transformación de la realidad; y, por eso, permanecen sujetos a la dinámica científica de su dialéctica real: "La definición del *hombre positivo* no es una definición de lo que el hombre *es*, sino

---

[148] Karl Marx, *Das Kapital*, tomo 3, en *MEW*, tomo 25, Berlin 1970, p. 828.
[149] Cfr. Juan David García Bacca, *Lecciones de historia de la filosofía*, ed. cit.; p. 831.
[150] Juan David García Bacca, *Ibid.;* p. 823 (cursiva en el original).
[151] Juan David García Bacca, *Ibid.;* p. 832 (cursiva en el original).
[152] Juan David García Bacca, *El humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, ed. cit.; p. 146.

un proyecto de lo que el hombre será. Proyecto, no profecía; Empresa, no esencia; Plan, no naturaleza. Proyecto, Empresa y Plan no son verdaderos o falsos; ni, en rigor de palabra y concepto, tampoco serán verdaderos o falsos. Serán éxito o fracaso. Respecto de proyecto o empresa no se *prueba* que son verdaderos o falsos, buenos o malos; se *ponen a prueba*, y su resultado será o un éxito - una verdad *nueva* –, o un fracaso – una falsedad *nueva* –; una bondad *nueva* –; o una calamidad *nueva*."[153]

En conexión con lo anterior hay que ver también la idea con que García Bacca redondea su interpretación de Marx. Pues nos advierte en ella que sería igualmente un malentendido interpretar el humanismo positivo de Marx, es decir, el reino de la libertad, como un sueño o una utopía. Y lo es porque se trata "de un *plan* que, con proyecto, designio y decisión", queda "expuesto valientemente a éxito o fracaso"[154] en la dialéctica histórica. Es más: forma parte del mismo "plan" el tener que ser verificado históricamente, o no. La idea de Marx de un humanismo positivo, de un reino de la libertad, es, pues, una componente esencial de la "línea racional"[155] de su "plan" general para la transformación de lo real.

Esta idea, que García Bacca lamentablemente no profundiza, nos trasmite por otra parte su preocupación por subrayar la tradición crítico-racional en que se inscribe y desarrolla el "plan" de Marx.

Y para terminar, añadiríamos por nuestra cuenta, que esta preocupación puede ser un notable contrapeso, o señal de alerta, frente a la tendencia a la *re-utopización* del socialismo, que parece difundirse hoy en América Latina. Pero sobre este punto volveremos en la observación final de este libro.

7.3.4. Adolfo Sánchez Vázquez (1915-)

---

[153] Juan David García Bacca, *Ibid.;* p. 145 (cursiva en el original).
[154] Juan David García Bacca, *Lecciones de historia de la filosofía*, ed. cit.; p. 832 (cursiva en el original).
[155] Juan David García Bacca, *El humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, ed. cit.; p. 130.

Como apuntábamos en el capítulo anterior,[156] en la obra del filósofo español-mexicano Adolfo Sánchez Vázquez (quien, como García Bacca, pertenece a la generación de filósofos que con la victoria de los fascistas en la guerra civil española, en 1939, se ve obligada a buscar el exilio) hay que distinguir una primera etapa que estaría marcada por la adhesión a la ortodoxia; una etapa ésta que, vista a la luz de su propio desarrollo ulterior, bien podría calificarse, más precisamente, como la fase en que su concepción del marxismo no supera los límites de la recepción repetitiva del marxismo-leninismo soviético ortodoxo.[157] Por esta razón se comprende que esta fase no presente mayor interés para el objetivo del presente trabajo. O sea que consideramos que, para el desarrollo de un marxismo crítico y creador en América Latina, la obra de Sánchez Vázquez adquiere importancia a partir del giro de su planteamiento en los años 1960-1961;[158] giro que le llevará a la articulación de una posición marxista crítica e independiente.

Nos concentraremos, pues, en la consideración de esta segunda etapa de su obra porque es, obviamente, aquí donde su obra constituye un verdadero aporte al desarrollo de un marxismo independiente en América Latina. Pero antes de entrar en el estudio de la misma digamos primero una palabra sobre el contexto histórico en que se inscribe el cambio que hemos aludido en su pensamiento.

Como se puede ver por la fecha que hemos dado (1960-1961), el comienzo de esta nueva etapa en la concepción del marxismo de Sánchez Vázquez tiene que ser visto, por un lado, en conexión con la tendencia a la contextualización de la teoría marxista que alimenta en estos años la Revolución Cubana. Al mismo tiempo, por otro lado, el viraje en el planteamiento de Sánchez Vázquez se opera en un momento específico en el ámbito de la historia de la filosofía en nuestro continente, a saber, el marcado por la creciente recepción de las corrientes críticas del marxismo europeo. Y aquí habría que destacar muy particularmente la recepción de A. Gramsci; pues la influencia de éste en el nuevo desarrollo del pensamiento de Sánchez Vázquez parece ser decisiva. No es, en efecto, ninguna casualidad que el libro donde Sánchez Vázquez expone su nueva interpretación del marxismo lleve el ilustrador título de *Filosofía de la praxis* (México 1967).[159] Esta observación, sin embargo, no

---

[156] Cfr. la nota 20 del capítulo sexto.

[157] Cfr. Adolfo Sánchez Vásquez, "Mi obra filosófica", en *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura* 55 (1985) pp. 8 y sgs.

[158] Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *Marxismo y existencialismo*, México 1960; y su importante ensayo "Ideas estéticas en los >>Manuscritos económico-filosóficos<< de Marx", en *Diánoia* VII (1961) 236-258.

[159] Se recordará que dos años antes de la publicación de esta obra, Sánchez Vazquez ya había publicado un libro con el objetivo expreso de contribuir a la superación de las posiciones dogmáticas del marxismo estalinista. Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *Las ideas estéticas de Marx*, México 1965. Pero se notará que su crítica al marxismo dogmático es todavía "regional", por cuanto que la limita al dogmatismo en el dominio de la teoría del arte. La perspectiva de fondo para una reinterpretación global del marxismo se plantea, pues, en 1967, en la obra citada. Por eso nos servirá

pretende sugerir que, a partir de ese momento, la posición de Sánchez Vázquez coincida con la de Gramsci. Esto sería un malentendido. Es verdad que, para el desarrollo de la nueva posición de Sánchez Vázquez, Gramsci es un interlocutor importante, pero no el único autor que le ayuda a perfilar su nueva visión de Marx. Además de Gramsci, habría que citar otros nombres como los de Louis Althusser, Roger Garaudy, Karel Kosik, Karl Korsch, Herbert Marcuse, Rodolfo Mondolfo, Adam Schaff y los representantes del grupo yugoslavo "Praxis", como Gajo Petrovic. Por lo demás no se puede ignorar que la preocupación primaria de Sánchez Vázquez en su debate con esos autores, es la de asegurar y ampliar la base crítica necesaria para su nuevo acceso a la concepción filosófica de los clásicos del marxismo. Pues, conviene anticiparlo, su *Filosofía de la praxis* no es un comentario de autores marxistas, o neomarxistas; sino que representa un intento de redefinición del marxismo. Dicho más concretamente: es un intento de reconstruir la filosofía de Marx o, si se quiere, la concepción filosófica fundamental de Marx (y parcialmente de Engels y Lenin), subrayando y potenciando su carácter innovador. Pero entremos sin más en la exposición de su aporte.

Para dicha tarea, como hemos dicho, nos concentramos en su *Filosofía de la praxis*. Es su obra principal; y es a la vez la obra en que elabora sistemáticamente su modelo para la construcción antidogmática y, por tanto, también para el desarrollo creativo de la filosofía marxista.

Su punto de partida lo configura obviamente la tesis de que el marxismo es una filosofía de la praxis. O sea que, para Sánchez Vázquez, una auténtica reconstrucción y un desarrollo ulterior de la filosofía de Marx sólo tienen sentido si se realizan en la forma de una filosofía de la praxis. Y en esto es consciente de que, con el nombre de filosofía de la praxis, está caracterizando su modelo interpretativo con una fórmula que es tan antigua como problemática. Pues "filosofía de la praxis" remite a una compleja tradición de interpretación en el marxismo que alcanza desde Labriola y Gramsci hasta el grupo yugoslavo "Praxis"; y que con sus distintas perspectivas – como, por ejemplo, la óptica historicista de Gramsci – ha llevado a concepciones un tanto unilaterales del marxismo como filosofía de la praxis.[160]

---

de base para la exposición del aporte de Sánchez Vázquez. Señalemos por otra parte que con *Las ideas estéticas de Marx* Adolfo Sanchez Vázquez coloca la piedra fundamental para la renovación de la estética marxista en América Latina. Otras obras suyas, en este campo son: *Estética y Marxismo*, 2 vol., México 1970 (se trata de una antología de textos sobre estética, publicada e introducida por Sánchez Vázquez); *Sobre arte y revolución*, México 1978; y *Ensayos sobre arte y marxismo*, México 1981. Sobre la contribución de Sánchez Vázquez para la renovación de la teoría marxista del arte en América Latina, cfr. Gerardo Mosquera, "Estética y marxismo en Cuba", en *Cuadernos Americanos* 29 (1991) 169-186; y "Sánchez Vázquez: Marxismo y arte abstracto", en J. González/C. Pereyra/G. Vargas Lozano (eds.), *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México 1985, pp. 231-252.

[160] Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México 1980, p. 52 y sgs.

Sánchez Vázquez no quiere, con todo, renunciar a nombrar el marxismo, más exactamente, la teoría filosófica de Marx, con el nombre de "filosofía de la praxis". Para él, esta es la definición adecuada del marxismo; presuponiendo naturalmente que se entienda por filosofía de la praxis aquella filosofía que da cuenta de la transformación marxiana de la filosofía, constituyéndose precisamente como articulación del "rico contenido que Marx vertió en la categoría de praxis."[161] De esta suerte el recurso al término "filosofía de la praxis" para caracterizar al marxismo obliga a Sánchez Vázquez a distanciarse de otros modelos de esta misma tradición. Así, escribe: "Podemos, pues, mantener la caracterización del marxismo como *filosofía de la praxis* sin hacernos solidarios de los equívocos o limitaciones que pueda albergar esta expresión..."[162] Dicho positivamente, Sánchez Vázquez quiere resemantizar el término "filosofía de la praxis" concibiéndola como equivalente del marxismo, dándole una nueva cualidad. Y esto se nota especialmente en que su intento se concibe como esbozo de una filosofía de la praxis que no sea sólo el "reverso de un marxismo cientificista y mecanicista".[163]

La observación anterior, que en realidad adelanta un punto central del programa de Sánchez Vázquez, quiere poner en claro desde el comienzo que se busca un modelo de filosofía de la praxis consciente de que su proceso constitutivo no sólo debe integrar el reconocimiento del carácter científico del marxismo, sino que debe ser un aporte al desarrollo del mismo. Se trata, pues, de un modelo que no reduzca al marxismo ni a una cosmovisión "práctica" ni a pura ideología. En este sentido advierte Sánchez Vázquez en la introducción de su obra: "...la justa caracterización del marxismo como filosofía de la praxis entraña su unidad indisoluble como ciencia e ideología del proletariado, es decir como teoría condicionada históricamente y fundada científicamente, razón por la cual no puede ser reducida a mera ideología, olvidándose su carácter científico".[164]

Pero por otro lado Sánchez Vázquez quiere distanciarse, con igual claridad, del "teoreticismo"[165] de Althusser y de sus discípulos en América Latina. Y por eso destaca al mismo tiempo el hecho de que en su comprensión del marxismo como filosofía de la praxis no es menos esencial la afirmación de la función práctica de transformación del mundo de la filosofía marxista. El tributo a pagar por el carácter científico del marxismo no puede ser, por lo tanto, la pérdida de la dimensión práctica orientada a la transformación del mundo. Así, teniendo en cuenta el trasfondo del althusserismo en

[161] Adolfo Sánchez Vázquez, *Ibid.;* p. 58.
[162] Adolfo Sánchez Vázquez, *Ibid.;* p. 57-58. (Cursiva en el original).
[163] Adolfo Sánchez Vázquez, *Ibid.;* p. 58.
[164] Adolfo Sánchez Vázquez, *Ibid.;* p. 57.
[165] Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *Ibid.;* pp. 11, 15 y 57 y sgs.

América Latina, precisa Sánchez Vázquez su programa de redefinición del marxismo como filosofía de la praxis, explicitando que lo que se pretende es potenciar la actualización de la teoría marxista en su característica de teoría de la transformación del mundo; pero sin olvidar que el carácter del marxismo como filosofía de la transformación del mundo debe poder remontarse a su constitución científica. Desde esta óptica le luce a Sánchez Vázquez la teoría de Althusser unilateral, porque la filosofía de la praxis debe ser ante todo expresión de la síntesis que realmente caracteriza lo esencial de Marx, a saber, la síntesis dialéctica de los momentos de la transformación del mundo y del conocimiento científico. Y esto es lo que no se ve en la interpretación de Althusser. Su planteamiento no considera suficientemente la incorporación de la teoría en la práctica, como tampoco su función en el proceso social; y pone así en peligro la síntesis lograda en el marxismo.

Si destacamos este debate con Althusser o, mejor dicho, con su teoría – que justamente en estos años gozaba de una gran audiencia en América Latina –, es porque este debate constituye el trasfondo que explica que Sánchez Vázquez subraye primero la función de la filosofía marxista como elemento de transformación práctica del mundo. Como momento ilustrador de este contexto, cabe recordar la famosa tesis en la que Althusser nos dice: "Au coeur de la Théorie marxiste, il y a une science: une science tout à fait singulière, mais une science. Ce que le marxisme introduit de nouveau dans la philosophie, c'est une nouvelle *pratique de la philosophie. Le marxisme n'est pas une (nouvelle) philosophie de la praxis, mais une pratique (nouvelle) de la philosophie*".[166] Pues creemos que Sánchez Vázquez argumenta contra la posición de Althusser resumida en esta tesis cuando por su parte hace valer que su interpretación de Marx se encamina a probar que: "El marxismo es, antes de todo ..., una filosofía de la praxis, y no una nueva praxis de la filosofía".[167] O, como dice en otro texto: "El marxismo representa una innovación radical en la filosofía. Su novedad estriba en ser una nueva práctica de la filosofía, pero lo es justamente por ser una filosofía de la praxis".[168]

Esta visión de la filosofía marxista– como muestra Sánchez Vázquez en base a un detallado análisis de textos fundamentales de Marx[169] – es un resultado que concuerda con la estructura fundamental del planteamiento de Marx y que resume bien lo verdaderamente central del mérito que hace que Marx siga estando presente tanto en la historia de la filosofía como en la historia social, a saber, ser el gestor de la teoría con cuya articulación se trazó, metodológica y epistemológicamente, una línea

[166] Louis Althusser, *Lénine et la philosophie*, Paris 1969, p. 57 (cursiva en el original).
[167] Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, ed. cit.; p. 15.
[168] Adolfo Sánchez Vázquez, "La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía", en Sociedad Venezolana de Filosofía (eds.), *La filosofía en América*, tomo 2, Caracas 1979, p. 133.
[169] Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, ed. cit.; pp. 115 y sgs.

demarcatoria radical entre las filosofías que se comportan de manera contemplativa o interpretativa ante el mundo, y las que se convierten en una fuerza transformadora del mundo, integrándose en un proceso socio-histórico de transformación práctica.[170]

Con Marx, por tanto, la filosofía se convierte en una teoría de la transformación del mundo. Lo que equivale a decir que Marx provoca "una revolución que sacude la problemática, el objeto y la función de la filosofía".[171] Mas esta revolución de la filosofía iniciada por la filosofía de la praxis de Marx, según Sánchez Vázquez, no se puede explicar simplemente diciendo que Marx haya antropologizado a Hegel o historizado a Feuerbach.[172] En otras palabras: para Sánchez Vázquez, Marx realiza una revolución teórica con su filosofía de la praxis, es decir, una revolución en la teoría, en razón de que convierte la praxis social en contexto de actividad teórica y redefine la teoría desde esa nueva ubicación. Lo que está en juego no es, en consecuencia, una transformación de la filosofía resultante de las posibilidades teóricas de las filosofías existentes, sino que se apuesta por una transformación que encuentra la condición de su posibilidad en que reconoce que "la actividad práctica humana que transforma el mundo",[173] es el lugar a partir del cual la "teoría", tanto teórica como prácticamente, se debe reorganizar como instrumento conscientemente crítico de la praxis: "Con Marx, el problema de la praxis como actividad humana transformadora de la naturaleza y la sociedad pasa al primer plano. La filosofía se vuelve conciencia, fundamento teórico e instrumento de ella".[174] Y por ello, "el marxismo... como teoría no sólo se halla en relación con la praxis – revela su fundamento, condiciones y objetivos –, sino que se sabe a sí misma en dicha relación y, por ello, es una guía de la acción".[175]

Queda claro que, en este primero paso de su exposición, el interés de Sánchez Vázquez es el de poner en relieve el momento de la transformación del mundo como el horizonte que facilita que Marx elabore su filosofía de la praxis en el sentido de una teoría que implica a su vez la necesidad de la transformación de sí misma, ya que en dicha empresa ha de fundamentarse como contribución para la transformación del mundo. Subrayando este aspecto, no pretende Sánchez Vázquez, naturalmente, negar la revolución teórica de Marx. Su intención es más bien mostrar que esta revolución en la teoría es una implicación necesaria de la revolución socio-política que planteaba Marx como la tarea histórica decisiva. No se le escapa a Sánchez Vázquez, sin embargo, que este

[170] Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *Ibid.;* pp. 54, 153 y 164 y sgs.
[171] Adolfo Sánchez Vázquez, *Ibid.;* p. 166.
[172] Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *Ibid.;* p. 189.
[173] Adolfo Sánchez Vázquez, *Ibid.;* p. 169.
[174] Adolfo Sánchez Vázquez, *Ibid.;* p 115.
[175] Adolfo Sánchez Vázquez, *Ibid.;* p. 189.

paso de su argumentación – porque está vinculado a la afirmación de la importancia de la opción ideológica por el proletariado[176] – podría ser mal entendido en el sentido de una instrumentalización ideológica injustificada de la teoría. Por esto pasa a explicar, en un segundo momento de su reflexión, la otra dimensión constitutiva de su noción de marxismo.

Con la intención de complementar lo expuesto hasta ahora Sánchez Vázquez resalta en este segundo paso el carácter científico de la filosofía de la praxis de Marx como condición necesaria para la función crítica social e ideológica de la misma. Pues, a su juicio, el marxismo sólo puede cumplir la tarea histórica de la crítica de lo real "sobre la base de una comprensión científica, es decir, de un conocimiento de la realidad".[177] El mérito científico de Marx, más exactamente, la transformación de la teoría que ofrece, en razón precisamente de que transforma la utopía y la ideología en conocimiento científico,[178] no es un momento externo al proceso de constitución de la filosofía de la praxis en Marx, nos explica ahora Sánchez Vázquez; aduciendo además que es justo ese conocimiento científico el que funda no solamente la crítica teórica de ideologías conservadoras, sino también la posibilidad de la realización histórica efectiva de la misma filosofía de la praxis. El conocimiento científico es, pues, un componente esencial de la filosofía de la praxis de Marx. Aún más, como filosofía de la praxis el marxismo es una "filosofía que sólo puede ser práctica en cuanto que excluye la utopía y trasciende sus elementos puramente ideológicos para ser ciencia."[179]

Si se tiene presente, por tanto, esta legítima función del conocimiento científico en el marxismo como mediación necesaria tanto para el esclarecimiento teórico, como para la realización práctica de la tarea de transformación del mundo, no se ve fundamento alguno, según Sánchez Vázquez, para hablar de instrumentalización ideológica del conocimiento científico. O sea que a la luz de esta segunda dimensión del marxismo se evidencia que el sentido último del primer paso de su argumentación era el de resaltar expresamente la cuestión del lugar social y de la función socio-histórica de la teoría. Y evidente resulta también sobre este trasfondo que con ello no se aboga por una ideologización unilateral del conocimiento científico, sino que se trata de aportar al esclarecimiento del horizonte histórico concreto a cuya luz debe verse el complejo proceso de condicionamiento mutuo de praxis y teoría, y de opción ideológica y conocimiento científico en el marxismo.

---

[176] Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *Ibid.;* p. 169 y sgs.
[177] Adolfo Sánchez Vázquez, *Ibid.;* p. 346.
[178] Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *Ibid.;* p. 166 y sgs.
[179] Adolfo Sánchez Vázquez, *Ibid.;* p. 265.

Resumiendo, se puede decir que el marxismo como filosofía de la praxis representa según Sánchez Vázquez un modelo teórico donde se intenta unir esencialmente el interés por la transformación del mundo – que es un interés socio-históricamente condicionado y marcado ideológicamente – con el conocimiento científico. O, para decirlo con sus propias palabras: "El marxismo es, a la vez, ciencia e ideología... En este sentido, el marxismo tiene un carácter de clase, es la ideología del proletariado, y su carácter de clase, lejos de excluir su carácter científico, lo exige necesariamente".[180] Por otro lado hay que observar aquí que, para Sánchez Vázquez, esta síntesis de ciencia e ideología que caracteriza al marxismo como filosofía de la praxis, conlleva una consecuencia central para la consideración de los momentos ideológicos en el marxismo. Pues esta síntesis implica la hipoteca de una función epistemológica que debe ser ejercida permanentemente con objetivo crítico y autocrítico; y que conduce, por lo mismo, al continuo examen de las opciones ideológicas.[181] De modo que la filosofía de la praxis, si bien acentúa por un lado la función de la orientación ideológica, intenta por otro lado resaltar el carácter de proceso abierto del conocimiento científico en el marxismo, para impedir cualquier dogmatización de los elementos ideológicos en el mismo.

Que Sánchez Vázquez, con esta acentuación de la función crítica del conocimiento científico en el interior de la dialéctica marxista entre ciencia e ideología, está también preparando el camino para asegurarse la posibilidad de fundamentar una crítica marxista del marxismo oficial, es decir, del socialismo "real", es una dimensión de sus reflexiones que se hace patente muy particularmente en el apartado dedicado al análisis de la praxis burocratizada. Aquí denuncia, en efecto, las deformaciones que se engendran, tanto en el proceso social como en el desarrollo científico, en un orden social – sea capitalista o socialista – justo cuando el carácter abierto de la praxis humana se ve neutralizado y bloqueado por dictados ideológicos. Es verdad que la reflexión de Sánchez Vázquez sobre este fenómeno no pasa de ser aquí más que una perspectiva de trabajo, apenas esbozada. Con todo queremos resaltar su significado porque su crítica de la praxis burocratizada refleja el trasfondo filosófico que le servirá para desarrollar más tarde su crítica marxista al marxismo (oficial);[182] y nos ofrece así una aproximación nada despreciable a la capacidad crítica latente en su concepción del marxismo como filosofía de la praxis.

---

[180] Adolfo Sánchez Vázquez, *Ibid.;* p. 346-347.
[181] Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *Ibid.;* p. 343 y sgs. Pero ver sobre todo su artículo "La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía", ed. cit.; pp. 135 y sgs.
[182] Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *Ensayos marxistas sobre historia y política*, México 1985; "La cuestión del poder en Marx", en *Sistema. Revista de Ciencias Sociales* 92 (1989) 3-17; y "Democracia, revolución y socialismo", en *Socialismo. Revista de teoría y política* 3/4 (1989) 13-24. Como se ve ya por los títulos de los mismos, Sánchez Vázquez aborda en estos trabajos sobre todo la crítica de las deformaciones político-ideológicas en el marxismo, y no entra propiamente en el debate filosófico. Por eso no procederemos a discutirlos en el presente trabajo.

Para entender cabalmente el alcance filosófico de la crítica de Sánchez Vázquez a la praxis burocratizada, hay que tener presente en primer lugar que esta crítica aparece como un resultado directo de su interpretación filosófica de la concepción de praxis en Marx. Tengamos presente por eso que Sánchez Vázquez resalta en su análisis que debemos a Marx la visión de la praxis humana como una actividad creativa que, en su desarrollo histórico no alienado, debe presentar estos tres rasgos fundamentales: "a) unidad indisoluble, en el proceso práctico, de lo subjetivo y lo objetivo; b) imprevisibilidad del proceso y del resultado; y c) unicidad e irrepetibilidad del producto".[183] En la visión de Marx, por tanto, la praxis es un proceso dialéctico históricamente abierto.[184]

Partiendo, en consecuencia, de que la concepción de praxis de Marx está conformada esencialmente por las notas de creatividad y apertura, Sánchez Vázquez ve el objetivo de la crítica de la praxis burocratizada, que le inspira la misma concepción marxiana de praxis, en el desenmascarar el proceso deformador que me permito resumir aquí con la fórmula de "pérdida de la dialéctica". Así vemos como Sánchez Vázquez se esfuerza por mostrar que la praxis burocratizada no analiza ni entiende el proceso histórico a partir de los conocimientos y las necesidades que brotan de la dinámica del mismo proceso histórico. Sino que lo que hace es más bien someter el proceso social a una ideología dogmática que pretende hacer creer que "la ley que rige las modalidades de la acción es conocida de antemano."[185] La praxis burocratizada representa, pues, una deformación que –como apunta Sánchez Vázquez con cuidado todavía – puede alcanzar "incluso a los órganos de gobierno y administración de un Estado socialista";[186] y que consiste en que "el formalismo o el formulismo domina,... y lo formal se convierte en su propio contenido".[187] Por eso se añade a continuación que la praxis burocrática es el tipo de praxis en que "el contenido se sacrifica a la forma, lo real a lo ideal y lo particular concreto a lo universal abstracto";[188] para diagnosticar por último que: "Estos rasgos los hallamos justamente en la práctica estatal cuando se degrada en práctica burocratizada".[189]

Se observará que esta última afirmación es indicadora del interés de Sánchez Vázquez por poner en el punto de mira de su crítica la política y el orden social del socialismo "real", como comprueban sus trabajos posteriores. Pero lo dicho sobre la praxis burocratizada – especialmente cuando la

---

[183] Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, ed. cit.; p. 306.
[184] Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *Ibid.;* p. 115 y sgs.
[185] Adolfo Sánchez Vázquez, *Ibid.;* p. 313.
[186] Adolfo Sánchez Vázquez, *Ibid.;* p. 316.
[187] Adolfo Sánchez Vázquez, *Ibid.;* p. 315.
[188] Adolfo Sánchez Vázquez, *Ibid.;* p. 3l5.
[189] Adolfo Sánchez Vázquez, *Ibid.;* p. 315.

critica como una "praxis degradada y diametralmente opuesta a una praxis creadora"[190] – nos luce suficientemente significativo como para ilustrar el aludido fundamento filosófico de su crítica. Pues sus observaciones hacen evidente que la crítica de la praxis burocratizada no se deduce únicamente de la concepción filosófica de la praxis creadora como pieza central de la teoría de Marx; sino que es, además, expresión de la convicción filosófica que resumíamos antes en la fórmula de la "pérdida de la dialéctica"; y que Sánchez Vázquez, refiriéndose especialmente a las consecuencias para el progreso del saber, expresa al hablarnos de que "se angosta el campo de lo imprevisible".[191]

A partir de esta convicción – pensamos – se podría desarrollar una crítica filosófica (marxista) de la filosofía marxista oficial, que denunciase, por ejemplo, la degeneración del pensamiento dialéctico en una metafísica dogmática. Pero Sánchez Vázquez no nos ha ofrecido todavía la elaboración sistemática de las posibilidades filosóficas de su propio planteamiento en este punto. Esta sería, pues, una perspectiva de trabajo que permitiría aún desarrollar su aporte a una redefinición crítica de la teoría marxista en América Latina.

7.3.5. Enrique Dussel (1934-)

Si la evolución en la obra de Adolfo Sánchez Vázquez nos muestra cómo un autor que se define marxista desde el principio, va redefiniendo su posición al interior del marxismo; y se va distanciando de un marxismo dogmático de cuño soviético, para ir acercándose a un marxismo renovado que se comprende como un proceso abierto de praxis y teoría, la obra del argentino Enrique Dussel[192] nos confronta, en cambio, con la experiencia de un autor que, para llegar al diálogo productivo con Marx, debió liberarse primero de los prejuicios antimarxistas típicos del catolicismo conservador de América Latina y, especialmente, de la Argentina.

Con esta afirmación de entrada queremos adelantar que la relación de Dussel con el marxismo es problemática y compleja, porque va desde el rechazo y la negación a la afirmación o asimilación

---

[190] Adolfo Sánchez Vázquez, *Ibid.;* p. 317.
[191] Adolfo Sánchez Vázquez, *Ibid.;* p. 312.
[192] Es sabido que una parte esencial del trabajo teórico de Enrique Dussel la encontramos en el campo de la teología. Dussel es, en efecto, uno de los principales representantes de la teología de la liberación latinoamericana. Sobre la perspectiva teológica de Dussel, véase: Anton Peter, *Befreiungstheologie und Traszendentaltheologie. Enrique Dussel und Karl Rahmer im Vergleich*, Freiburg/Basel/Wien 1988; y *Enrique Dussel. Offenbarung Gottes im Anderen*, Mainz 1997. Pero, por razones obvias, no nos ocuparemos de la dimensión teológica de la obra de Dussel en este libro. Así, cuando hablemos aquí de la "obra" de Dussel, nos referimos sólo a su obra filosófica en sentido estricto, es decir, a su obra como exponente de una de las principales corrientes de la filosofía de liberación

transformadora. Con lo cual decimos también que la definición o comprensión que nos da Dussel hoy de su posición filosófica en el sentido de un "marxismo de tipo especial",[193] no podemos entenderla como la perspectiva que permitiría leer su evolución filosófica retrospectivamente en clave de convergencia con el marxismo. En dicha interpretación actual de su relación con el marxismo vemos más bien el resultado de una evolución interna que – probablemente desde 1976/1977, es decir, a partir del exilio mexicano – va a girar precisamente en torno a una relectura sistemática de Marx y que le llevará a descubrir el planteamiento marxiano como un marco teórico complementario. Este es el inicio de una nueva fase en el pensamiento de Dussel; una fase que se caracteriza por el diálogo constructivo con Marx. Entendemos, pues, la posición "marxista" de Dussel como una estación provisoria en un camino de evolución crítica que supera productivamente sus propios puntos de vista anteriores; y que por eso caracterizamos como "el camino de Dussel de Levinas a Marx".[194]

Nos parece que, optando por esta visión de las cosas, nos ajustamos más a los hechos, que si tratásemos, por ejemplo, de hacer de Dussel un "marxista de nacimiento".[195] Creemos, además, que nuestra postura se ajusta a lo que se desprende de las fuentes, sobre todo de sus textos de la primera mitad de los años 70. Pues, aún cuando – por sospecha de ideologización – no se comparta la tesis de Cerutti de que la "opción antimarxista de Dussel"[196] se condensa filosóficamente en el intento de fundamentar la filosofía latinoamericana de la liberación como "alternativa al pensamiento marxista",[197] se debe reconocer, sin embargo, como un hecho indiscutible en nuestra historia de la filosofía, que Dussel, en los textos de esos años, paga realmente tributo al antimarxismo propio del catolicismo tradicionalista de su patria. Así, por ejemplo, vemos cómo resalta la incompatibilidad filosófica entre marxismo y cristianismo, para rechazar en nombre de la misma al marxismo como posible horizonte teórico para una filosofía de la liberación de inspiración cristiana en América Latina. En este sentido afirma en uno de los textos de ese tiempo: "el humanismo marxista es irreconciliable con el cristiano.. ."[198] Y, en otro texto leemos: "El marxismo es incompatible ontológicamente no sólo con la tradición latinoamericana sino con la metafísica de la Alteridad. No es puramente una interpretación económica socio-política, es también una ontología y como tal, es

---

latinoamericana. Se comprende también que, en el marco del presente trabajo, tendremos que limitar el estudio de su obra filosófica al aspecto de la recepción del marxismo en la misma.

[193] Enrique Dussel, "Philosophie der Befreiung", en Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Positionen Lateinamerikas*, Frankfurt 1988, p. 51.

[194] Raúl Fornet-Betancourt, "Einleitung", en Enrique Dussel, *Philosophie der Befreiung*, Hamburg 1989, p. 9.

[195] Cfr. Enrique Dussel, "Teología de la liberación y marxismo", en *Cristianismo y Sociedad* 98 (1988) 37-60.

[196] Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México 1983, p. 35.

[197] Horacio Cerutti Guldberg, *Ibid.;* p. 255.

[198] Enrique Dussel, *América Latina: Dependencia y liberación*, Buenos Aires 1973, p. 159.

intrínsecamente incompatible con la metafísica de la Alteridad. Y, dicho sea de paso, con una teología cristiana".[199]

Que Dussel entiende, realmente, en estos años su posición crítica frente al marxismo como un rechazo global, se comprueba además en el hecho de que todavía no acierta a distinguir entre Marx y el marxismo. Es más: en esos textos Dussel rechaza a Marx expresamente como posible interlocutor de la filosofía latinoamericana de la liberación. Pues Marx es, a sus ojos, un pensador que no supo sobrepasar los límites de la modernidad europea;[200] y que, en consecuencia, tampoco pudo llegar a comprender la alteridad del otro, esto es, la alteridad del ser de aquellos que se encuentran fuera de la totalidad europea. O, como Dussel mismo solía decir, Marx continúa a su manera la lógica de la totalidad de la dialéctica de Hegel, que sólo puede considerar la exterioridad del otro como una simple parte del movimiento de la totalidad que se expande a sí misma en el sistema y que deviene consciente de su propia identidad.[201] En consecuencia la alteridad del otro "es impensable para Marx".[202] Y con intención de marcar con más claridad todavía la distancia que lo aleja de Marx, añade Dussel: "...Marx... piensa todo en la categoría de totalidad. No tiene la experiencia de lo que es la alteridad. Está situado en la modernidad".[203] Afirmando todavía: "... la totalidad cerrada es el verdadero horizonte en el pensamiento de Marx."[204]

Estos textos nos muestran cómo Dussel, en esta fase de su pensamiento, se distancia del marxismo y de Marx, recurriendo en su crítica no solamente a una tradición latinoamericana de claro cuño católico, sino también a la metafísica de la alteridad. O sea que en el trasfondo de la crítica dusseliana al marxismo encontramos la influencia del antimarxismo de la tradición católica conservadora de América Latina, y que, en la Argentina, tiende políticamente al populismo; y al mismo tiempo la influencia que le llega por la recepción de la metafísica levinasiana de la alteridad y de la exterioridad del otro. Ambos momentos, que representan en cierta forma las dimensiones política y filosófica del trasfondo de la crítica de Dussel al marxismo, están íntimamente relacionadas y, por eso, hay que verlos siempre en relación recíproca. Pues no es ninguna casualidad que la filosofía de Levinas haya sido estudiada y acogida en América Latina sobre todo por aquellos autores que conectaban la tarea de la constitución de una teología y filosofía de la

---

[199] Enrique Dussel, "Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana", en *Stromata* 1/2 (1972) p. 84. Cfr., también Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca 1974, p. 284.
[200] Cfr. Enrique Dussel, *América Latina: Dependencia y liberación*, ed. cit.; p. 114; y *Método para una filosofía de la liberación*, ed. cit.; p. 148.
[201] Cfr. Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, ed. cit.; pp. 144, 148, 178 y 196.
[202] Enrique Dussel, "Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana", en *Stromata* 1/2 (1972) p. 83.
[203] Enrique Dussel, *Ibid.;* p. 84.

liberación con el programa de articular una alternativa teórica y política frente al marxismo.[205] No obstante, en nuestra exposición de la evolución del pensamiento de Dussel, nos fijaremos sólo en el momento filosófico de dicho trasfondo; debiendo aclarar además que consideramos aquí de la recepción de Levinas únicamente el aspecto de su significado filosófico para la relación de Dussel con el marxismo como filosofía. Dejamos al margen, por tanto, la cuestión "política", referida al problema de saber si Dussel interpreta a Levinas en conexión con el programa del catolicismo político de la Argentina, y lo pone al servicio de la opción populista.[206] Lo hacemos por una razón doble. Primero porque en el apartado 7.2. ("Contexto histórico-social y cultural de la presente etapa") ya tuvimos oportunidad de destacar lo fundamental del debate o, mejor dicho, polémica entre "populistas" y "marxistas" en el seno del grupo argentino de la filosofía de la liberación. Y segundo porque es cierto que el esclarecimiento del trasfondo político de la crítica de Dussel al marxismo y de su recepción de Levinas es importante, ya que nos ilustra sobre las razones de la acusación de populismo[207] y nos da así elementos significativos para comprender mejor la evolución del planteamiento de Dussel en general. No hay duda, pues, sobre la importancia de este aspecto. Y sin embargo hay que decir que lo decisivo en ese proceso que calificamos como el "camino de Levinas a Marx", es que Dussel lo recorre en gran parte al margen de la polémica sobre la acusación de populismo. Pues este camino – como veremos luego – se hace como un proceso de crítica y autocrítica estrictamente filosófica; y esto, especialmente en razón de que es justo en este proceso donde Dussel – más allá de toda polémica política – elabora la redefinición de la cuestión del método en la filosofía de la liberación. Se trata esencialmente de un debate metodológico. Esto es, Levinas y Marx son para Dussel dos metodologías; dos métodos que ofrecen, primero, perspectivas de trabajo mutuamente excluyentes; pero que sin embargo tras la relectura de Marx, iniciada en 1976/1977, se van percibiendo progresivamente como perspectivas complementarias. Y pensamos que es precisamente esta nueva concepción metodológica la que marca el viraje

---

[204] Enrique Dussel, *Ibid.;* p. 93.

[205] Sobre la recepción de Levinas en este contexto concreto, cfr. Pablo Sudar, *El rostro del pobre "inversión del ser" y revelación del "más allá del ser" en la filosofía de Emmanuel Levinas: su resonancia en la filosofía y teología de la liberación en Latinoamérica*, Münster (tesis doctoral) 1978. Pero ver también: E. Dussel/D. Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Buenos Aires 1975; Juan Carlos Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca 1976; y la obra por él editada: *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, Buenos Aires 1984. Utiles son también: Eduardo Demenchonok, *Filosofía latinoamericana. Problemas y tendencias*, Bogotá 1990; Arturo A. Roig, "Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos", en *Nuestra América* 11 (1984) 55-59; y Gregor Sauerwald, "Civilización y barbarie", en *Nuestra América* 11 (1984) 69-84.

[206] Cfr. Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, ed. cit.; especialmente pp. 205 y sgs.

[207] El propio Dussel apunta la importancia de este momento, cuando constata: "En su origen argentino, por influencias del *populismo* peronista, la cuestión de Marx fue mal planteada por la generación de filósofos de la liberación. Esto nos valió merecidas críticas. Algunos, que terminaron por volcarse a la derecha y otros a permanecer en el populismo, colocaban a la Filosofía de la liberación como alternativa al pensamiento de Marx". *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá 1983, p. 93 (cursiva en el original).

fundamental en la posición filosófica de Dussel.[208] Por eso presentaremos el mencionado "camino de Levinas a Marx" como el camino que transita Dussel desde la resistencia metodológica contra Marx (¡en nombre de Levinas!) hacia la convergencia metodológica con Marx (¡sin negar a Levinas!); y que por eso, representa, a nuestro modo de ver, la evolución metodológica peculiar mediante la que Dussel, apoyándose en Marx, intenta efectuar la corrección de los planteamientos originales de su filosofía de la liberación, pero entendiendo ese cambio al mismo tiempo en el sentido de una transformación de la dialéctica de Marx.[209]

Debemos entonces precisar lo siguiente: Considerar la recepción dusseliana de Levinas sólo en el aspecto de su importancia filosófica para la explicación de la relación de Dussel con el marxismo, significa, estrictamente hablando, ocuparse en primera línea de la cuestión de las consecuencias metodológicas. Teniendo en cuenta esto, queremos partir aquí del hecho de que, con la recepción de Levinas, Dussel descubre la categoría de la "exterioridad"[210], que – como él mismo acentúa hasta hoy – representa la categoría fundamental de su filosofía de la liberación, porque es la piedra angular, tanto de su planteamiento metodológico como de la explicación sistemática de su pensamiento.[211] Para el desarrollo del método de la filosofía dusseliana de la liberación – siendo éste, insistimos, el único aspecto que nos interesa ahora – la recepción de la categoría de la exterioridad va a ser, por tanto, de importancia decisiva. Es ella la que le abre la perspectiva que le permitirá transformar metodológicamente en una "metafísica" de la alteridad la doctrina de la analogía que había heredado de la tradición teológica y filosófica aristotélico-tomista. Esta "metafísica" de la alteridad, que se llamará también "el método analéctico" o la "analéctica",[212] se plantea en este primer paso como una clara e inequívoca superación del método dialéctico, incluyendo el desarrollo marxista del mismo. Pero antes de seguir adelante, detengámonos un momento en la transformación dusseliana de la doctrina de la analogía.

---

[208] Por eso nos sorprende que la bibliografía especializada sobre Dussel no tenga en cuenta esta redefinición metodológica de su posición. Cfr. José Luiz Ames, "Filosofia y militancia. Analise da evolução de sus relações no pensamento de Enrique Dussel", en Libertação/*Liberación* 1 (1991) 17-23; Germán Marquínez, "Enrique Dussel. Filósofo de la liberación latinoamericana", en E. Dussel, *Introducción a la filosofía de la liberación*, Bogotá 1983, pp. 5-51. Hans Schelkshorn, *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Freiburg/Basel/Wien 1992; y *Diskurs und Befreiung*, Amsterdam 1997; y Roque Zimmermann, *America Latina – o não ser. Uma abordogem filosófica a partir de Enrique Dussel*, Petropolis 1987.

[209] Ofelia Schutte no hace justicia a la complejidad de esta evolución metodológica, cuando habla de este camino diciendo que Dussel "intends to make Marx a Dusselian". Ofelia Schutte, "Origins and Tendencies of the Philosophy of Liberation in Latin American Thought: A Critique of Dussel's Ethics", en *The Philosophical Forum* 3 (1991) p. 278. Cfr., además, Leonardo Pérez Leyva, "La filosofía de la liberación en Enrique Dussel. Algunas consideraciones", en *Revista Cubana de Ciencias Sociales* 13 (1987) 121-130.

[210] Cfr. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essay sur l' exteriorité*, La Haye 1961.

[211] Cfr. Enrique Dussel, *Philosophie der Befreiung*, ed. cit.; pp. 54 y sgs.; y "Philosophie der Befreiung", ed. cit.; p. 46.

[212] Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, ed. cit.; pp. 181 y sgs.; *Filosofía de la liberación*, México 1977, pp. 166 y sgs.; y su *Introducción a la filosofía de la liberación*, ed. cit.; pp. 198 y sgs.

Observemos, de entrada, que hablamos conscientemente de transformación, y no tan sólo de la aplicación de la doctrina de la analogía. Pues, recurriendo a la analogía desde el horizonte de la categoría levinasiana de la exterioridad, Dussel dispone ya de la base necesaria para poder criticar la doctrina tradicional de la analogía; sobre todo en su elaboración como "analogía entis", que es a la que se refiere especialmente.[213] Así, puede Dussel mostrar que la analogía tradicional representa un modo de pensar que todavía parte del presupuesto de la identidad ontológica del ser – como se ve en la tradición de Aristóteles a Heidegger – , siendo ciertamente capaz de tematizar la diferencia ontológica, pero en ningún caso la "distinción meta-física".[214]

Para comprender mejor esta observación crítica hay que cerciorarse, por un lado, de que con la referencia a la diferencia ontológica, Dussel quiere poner en evidencia los límites de la analogía tradicional, esto es, de la "analogía entis". La analogía, a su modo de ver, es todavía un modo de pensar ontológico. Y para Dussel, que opera con la distinción levinasiana entre ontología y metafísica,[215] esto significa que la "analogía entis" posibilita la predicación análoga del ser en el ente; pero no consigue liberar al ser de la totalidad ontológica uniformizante, porque – a pesar de la afirmación de la analogía en el campo del ente – piensa el ser como un fundamento que permanece idéntico consigo y en sí.[216] De donde se sigue, como consecuencia crítica central, que "la mera analogía del ente termina por ser la negación de la historicidad."[217]

La afirmación consecuente de la historicidad, que tiene su base en última instancia en la libertad del otro que se manifiesta en la exterioridad, exige según Dussel la transformación de la analogía en un modo de pensar histórico, inspirado en una nueva concepción del ser.

---

[213] Cfr. Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, ed. cit.; pp. 184 y sgs. Sobre el trasfondo histórico-teológico e histórico-filosófico de la problemática de la analogía en Dussel, cfr., también A. Peter, *op. cit.;* pp. l56 y sgs.; y H. Schelkshorn, *Ethik der Befreiung*, ed. cit.; pp. 69 y sgs.; así como Peter Penner, "Die absolute Alterität Gottes. Ein lateinamerikanischer Beitrag zur Gottesfrage", en *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 15 (1989) 27-37. Sobre la evolución teológico-filosófica de la doctrina de la analogía, cfr. José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, tomo 1, Buenos Aires 1971, pp. 99-103; y W.Kluxen/H.Schwarz/A.Remane, "Analogie", en J. Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, tomo 1, Basel/Stuttgart 1971, pp. 214-229.
[214] Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, ed. cit.; pp. 185-186.
[215] Como se sabe Levinas llama ontología al modo de pensar que se impone en la tradición filosófica occidental como un pensamiento que parte del primado de lo mismo o de lo idéntico; y que por eso sólo puede ver al otro de manera reduccionista o asimilatoria. La metafísica, al contrario, significa el modo de pensar que rompe esta tradición ontológica, en la medida en que parte de la exterioridad irreductible del otro. Si, pues, identidad, sistema y totalidad son categorías dominantes para la ontología, la metafísica se orienta antes por la alteridad y la absoluta trascendencia del otro. La metafísica es pues la ruptura con la totalidad ontológica. Cfr. Emanuel Levinas, *op. cit.*; especialmente pp. 5 y sgs. Ver también, Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, México 1977, pp. 56 y sgs.
[216] Cfr. Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, ed. cit.; p. 187.
[217] Enrique Dussel, *Ibid.;* p. 187.

Por esta razón subraya Dussel, por otro lado, la "distinción meta-física", planteándola en el sentido específico de una superación de la diferencia ontológica heideggeriana.[218] Puesto que con ella se quiere designar la superación "metafísica" (en sentido levinasiano) de la concepción ontológica del ser. De modo que la "distinción meta-física" de Dussel refleja la concepción del ser que subyace a su transformación de la analogía, a saber: la concepción del ser en el sentido levinasiano de la alteridad, de la "distinta" libertad del otro. Por lo tanto, Dussel tiene que ir más allá de la noción de analogía como método para la explicación de la relación entre ser y ente; es decir que precisa comprenderla como método de un proceso histórico en cuyo centro se encuentra la dialéctica abierta de la reciprocidad de libertades concretas. La "analogía entis" – si cabe la expresión – es transformada en una analogía del ser, esto es, de la libertad y de la palabra del otro: "la ana-logía del ser mismo nos conduce a una problemática abismalmente diversa. El <<ser mismo>> es análogo... No se trata de que sólo el ser como fundamento se diga de maneras analógicamente diferentes. Es que el mismo ser como fundamento de la totalidad no es el único modo de predicar el ser. El ser como más alto (*áno*) o por sobre (*aná*-) la totalidad, el otro libre como negatividad primera, es análógico con respecto al ser del *noein*, de la razón hegeliana o de la com-prensión heideggeriana. La totalidad no agota los modos de decir ni de ejercer el ser. El ser como *physis* o subjetividad, como totalidad, es un modo de decir el ser; el ser idéntico y único funda la analogía del ente. En cambio el ser como libertad abismal del otro, la alteridad, es un modo de decir el ser verdaderamente análogica y dis-tinta, separada, que funda la analogía de la palabra..."[219]

Esta analogía transformada recibe en Dussel el nombre de analéctica; y constituye el método de su filosofía de la liberación, en la primera fase. En el marco del presente estudio no podemos seguir analizando la estructura metodológica de la analéctica; ni tampoco es necesario para nuestro objetivo aquí, ya que lo importante es la idea antes expresada de que en la concepción original de Dussel la analéctica es comprendida como la superación del método dialéctico (inclusive de Marx). Y en este punto sí queremos insistir.

A este nivel de su evolución filosófica Dussel considera la dialéctica como el método de la ontología: "El ámbito propio de la dialéctica es lo ontológico; es decir, el pasaje de un horizonte de entes a otro hasta su fundamento... La categoría propia del método dialéctico es la de totalidad. Su principio es el de identidad y diferencia."[220] Y, como Dussel, siguiendo a Levinas, entiende la

---

[218] Cfr. Errique Dussel, *Ibid.;* p. 186.
[219] Enrique Dussel, *Ibid.;* pp. 187-188 (cursiva en el original).
[220] Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, ed. cit.; p. 164.

ontología como "philosophie de la puissance", es decir, como "philosophie de l'injustice",[221] ese anclaje de la dialéctica en la ontología le lleva a su vez a ver en la dialéctica el "método ontológico"[222] de una filosofía que hace de su pensar un instrumento más para la destrucción sistemática de la alteridad del otro. Porque es reflexión de un movimiento ontológico que "diviniza la subjetividad europea conquistadora que viene dominando el mundo desde su expansión imperial en el siglo XV... El ser es la razón europea, el no-ser son los otros humanos."[223] La dialéctica se desarrolla, por lo tanto, según Dussel, simultáneamente como "lógica de la totalidad..." y "... del totalitarismo".[224]

Que, para Dussel la dialéctica marxista, es más, incluso la dialéctica de Marx, no solamente no rompe el horizonte de esta "lógica de la totalidad" ontológica, sino que permanece además totalmente dentro de su estructura fundamental de pensamiento, lo confirman ya los textos que antes aducíamos como prueba de la crítica de Dussel al marxismo. Pues esos textos muestran cómo Dussel – precisamente por la influencia de la metafísica de la alteridad de Levinas – acusa a Marx de ser un pensador de la totalidad ontológica. Pero tratemos de precisar más todavía la posición dusseliana de esos años.

La acusación de que el horizonte de pensamiento de Marx es el de la totalidad ontológica, pensamos, tiene que ser vista como una afirmación que quiere poner en primer plano la divergencia metódica con la dialéctica de Marx. En la historia del método dialéctico, nos dice Dussel, Marx significa una "nueva modificación";[225] pero entiende que ésta no es suficientemente radical como para introducir una ruptura en la lógica del método. Marx modifica la dialéctica en una dialéctica histórica;[226] pero lo decisivo es que su dialéctica no alcanza a sobrepasar la historicidad de la totalidad vigente, es decir, europea,[227] porque a la dialéctica marxista le falta la categoría de la alteridad.[228] A este respecto resulta elocuente esta cita: "Desde Descartes hasta Hegel el ser se

---

[221] Emnanuel Levinas, *op. cit.; p*p. 16 y 17.
[222] Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, ed. cit.; p. 165.
[223] Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, ed. cit.; p. 114. Aunque aquí no podamos tratar el tema, debemos con todo recordar que la crítica de Dussel – entendida positivamente – abre una perspectiva de respuesta a la cuestión que Husserl formuló al decir que se trata de saber "si la humanidad europea lleva en sí una idea absoluta y no es sólo un tipo empírico antropológico como la "China" o la "India"; y si además el espectáculo de europeización de todas las otras formas humanas manifiesta en sí el dominio de un sentido absoluto, perteneciente al sentido del mundo, y no a un absurdo histórico del mismo". Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die traszendentale Phänomenologie*, en *Husserliana*, tomo VI, La Haya [2]1962, p. 14.
[224] Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, ed. cit.; p. 56.
[225] Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, ed. cit.; p. 137.
[226] Cfr. Enrique Dussel, *Ibid.;* p. 143.
[227] Cfr. Enrique Dussel, *Ibid.;* p. 148.
[228] Cfr. Enrique Dussel, *Ibid.;* p. 144.

confundió con el pensar; en Feuerbach hasta con lo sensible o la sensibilidad; en Marx el ser es laboriosidad o el trabajo como tal. Con esto hemos superado la religiosidad etérea de Schelling, pero hemos perdido la exterioridad del ser."[229] Esta es, pues, la razón que motiva el distanciamiento metodológico de Dussel respecto a Marx, y lo que le lleva a concebir la analéctica como una "lógica de la exterioridad o de la alteridad",[230] que deja atrás el planteamiento dialéctico de toda filosofía ontológica y que, por eso mismo, puede presentarse expresamente como el método de una filosofía que supera la dialéctica, es decir, de una filosofía verdaderamente crítica, capaz de sobrepasar el horizonte del sistema vigente.

El valor que Dussel confería a la delimitación metodológica en esta etapa frente al pensamiento dialéctico, se percibe con claridad meridiana en este texto en el que resume la diferencia entre el método dialéctico y el analético de la siguiente manera: "El método del que queremos hablar, el *ana*-léctico, va más más allá, más arriba, viene de un nivel más alto (*aná*-) que el del mero método *dia*-léctico. El método *dia*-léctico es el camino que la totalidad realiza en ella misma: desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el otro como libre, como un más allá del sistema de la totalidad; que parte entonces desde su palabra, de la revelación del otro y que con-fiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. El método dia-léctico es la expansión dominadora de la totalidad *desde sí*; el pasaje de la potencia al acto de <<lo mismo>>. El método ana-léctico es el pasaje al justo crecimiento de la totalidad *desde el otro*, y para <<servir-le>> (al otro) creativamente".[231]

---

[229] Enrique Dussel, *Ibid.;* p. 148. El "retroceso" de Marx en relación a Schelling, indicado implícitamente en esta cita, se puede explicar por el hecho de que para Dussel el Schelling tardío, que se distancia de su filosofía de la identidad y que realiza así un "pasaje hacia la filosofía positiva" (F.W.J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, Darmstadt 1975, p. 111), puede ser considerado el pionero del método que él llama analéctico. Pues la filosofía tardía de Schelling es, para Dussel, un intento de abrir el horizonte del ser de la ontología dialéctica, apuntando hacia un "más allá"de la totalidad (vigente). Por eso nos dice que el Schelling tardío "avanza cavilantemente en un *nuevo método* que ya no es el dialéctico". Enrique Dussel, *Ibid.;* p. 122 (cursiva en el original). También por esa razón acentúa Dussel el significado de las "referencias meta-físicas", contenidas en la filosofía tardía de Schelling. Cfr. Enrique Dussel, *Ibid.;* p. 118. Ejemplos ilustrativos de estas referencias "meta-físicas", esto es, de momentos vinculados a la experiencia de la exterioridad del ser, en Schelling, serían, entre otros, la idea del "ser impensable anteriormente", que precede al pensamiento, o la distinción entre ser y "señor del ser". Cfr. F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung* 1841/1842, Frankfurt 1977, pp. 160 y sgs.; y *Darstellung des philosophischen Empirismus*, en *Ausgewählte Werke*, Darmstadt 1976, pp. 542 y sgs. Esta referencia a Schelling como pensador pionero de la exterioridad del ser es tanto más importante en el contexto de este trabajo, cuanto que la nueva interpretación de Marx propuesta por Dussel destaca precisamente la idea de que Marx continúa la perspectiva "metafísica" del Schelling tardío. Pero de esto nos ocuparemos más adelante.

[230] Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, ed. cit.; pp. 51-52.

[231] Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, ed. cit.; p. 182 (cursiva en el original).

La analéctica representa, pues, para Dussel la superación metodológica de la dialéctica. Insistimos en esta concepción de la analéctica como método propio – que Dussel defiende hasta 1979[232] – porque entendemos que ese viraje en la posición filosófica dusseliana que hemos caracterizado metodológicamente como el paso de la resistencia frente a Marx a la convergencia con Marx, es un viraje que a partir de 1980 se hace notar precisamente en el hecho de que la analéctica pierde el status de método propio, y se convierte en un momento del método dialéctico. Hay que constatar, en efecto, que a diferencia de la versión original de su *Filosofía de la Liberación* (1977), en la segunda edición de 1980, Dussel no habla más del "método analéctico", sino de "el momento analéctico del método dialéctico metafísico ".[233] Y dos años más tarde vemos como Dussel formula ya de manera precisa esta redefinición metodológica del planteamiento de la filosofía de la liberación: "... la afirmación de la exterioridad es un *momento*, el primero y originario, de una dialéctica no negativa sólo, sino positiva. El método dialéctico *afirma* primero la exterioridad, *desde ella* niega la negación, y emprende hacia el *pasaje* de la totalidad dada a la totalidad futura. Pero la totalidad futura ahora es *nueva*; era imposible para la antigua totalidad. El otro, la exterioridad, vino a fecundar analógicamente a la totalidad opresora y constituyó una *nueva* totalidad (utopía imposible para la antigua totalidad)... El totalitarismo de la mismidad ha sido superado."[234]

A la luz de estos textos se ve claro que Dussel entiende ahora la analéctica como un momento complementario de la dialéctica; y, más en concreto – como mostraremos a continuación – de la dialéctica marxiana. Pero conviene ante todo comprender cabalmente que la analéctica no complementa la dialéctica ni posteriormente ni adicionalmente; es decir que no es un momento que se agrega a la estructura ya existente de la dialéctica. Su dimensión "complementaria" hay que entenderla más bien como co-fundamentación de nuevas perspectivas dialécticas de pensamiento. El momento analéctico es el momento que hace que la dialéctica negativa devenga positiva. Porque es la analéctica la que hace posible que la dialéctica convierta "la *anterioridad absoluta*" de la exterioridad sobre la totalidad"[235] en punto de partida para su reflexión. Por eso, para Dussel, en este nivel, no se da ya propiamente una crítica *analéctica* específica de la dialéctica, sino, una crítica *dialéctica* de la dialéctica: "La dialéctica negativa no es ya suficiente. El momento analéctico es el punto de apoyo de nuevos despliegues. El momento analéctico nos abre al ámbito metafísico

---

[232] "Al método meta-físico lo llamaré "ana-léctico" y es distinto del método "dialéctico". Enrique Dussel, *Introducción a la filosofía de la liberación,* ed. cit.; pp. 198-199.
[233] Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, Bogotá 1980, p. 191. Y en la tercera edición de 1985, es todavía más exacto: "el momento analéctico del método dialéctico positivo o metafísico ". Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación,* Buenos Aires 1985, p. 181.
[234] Enrique Dussel, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, ed. cit.; p. 97 (cursiva en el original).
[235] Enrique Dussel, *Ibid.;* p. 36 (cursiva en el original).

(que no es el óntico de las ciencias fácticas ni el ontológico de la dialéctica negativa), refiriéndose semánticamente al otro. Su categoría propia es la de exterioridad".[236]

Para entender correctamente la evolución metodológica de Dussel, es necesario considerar además que si el momento analéctico conduce a la crítica *dialéctica* de la dialéctica – como se comprueba, por ejemplo, en la distinción entre las dialécticas negativa y positiva –, es porque la analéctica no representa una dimensión que, por así decir, es transportada desde afuera a la dialéctica, sino que es una pieza esencial del movimiento dialéctico. La analéctica es dialéctica; la analéctica es parte integrante de la dialéctica, y, de manera muy especial, de la dialéctica de Marx. El giro es, pues, notable: Marx será a partir de ahora el prototipo de una dialéctica verdaderamente positiva.

Metodológicamente, la dialéctica constituye ahora para Dussel el contexto mayor en el que se inscribe la analéctica. Esta nueva visión, que resume la transformación del planteamiento metodológico inicial de la filosofía de la liberación de Dussel, representa, a nuestro modo de ver, el resultado central de la intensiva y directa lectura de Marx emprendida por Dussel a partir de 1976/1977. Con lo que queremos decir también que esa nueva concepción refleja una experiencia hermenéutica decisiva, a saber, el descubrimiento de Marx como fundador de una dialéctica distinta, "la verdadera dialéctica"[237], histórica y positiva. En otras palabras, Dussel descubre a Marx como pensador de la exterioridad y reconoce en el método dialéctico marxiano la lógica radicalmente crítica, superadora de todo sistema, de la alteridad.

Es evidente, por otra parte, que este descubrimiento es también posible porque Dussel interpreta a Marx sobre el telón de fondo de la categoría levinasiana de la exterioridad[238] o, dicho más exactamente, a partir de la concretización de esta categoría en el contexto histórico periférico de América Latina, co-determinado por el conflicto Norte-Sur. Para prevenir el posible equívoco de que el descubrimiento de Dussel sea, sin embargo, consecuencia de la introducción de una categoría extraña en Marx, nos permitimos insistir en que Dussel habla explícitamente de "descubrimiento en

[236] Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, Buenos Aires 1985, p. 180.

[237] Al parecer Dussel vislumbró ya en 1974 la posibilidad de ese otro tipo de dialéctica, pues para esa época escribió: "La verdadera dia-léctica tiene un punto de apoyo ana-léctico (es un movimiento ana-dia-léctico); mientras que la falsa, la dominadora e inmoral dialéctica es simplemente un movimiento conquistador: dia-léctico". Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, ed. cit.; p. 182 (cursiva en el original). Sin embargo Dussel no relacionó entonces esta posibilidad con Marx sino con Feuerbach; y de esta suerte no acertó a desarrollarla en su sentido "dia-léctico", puesto que veía en Feuerbach el representante de una dialógica inscrita, en última instancia, en la tradición de la analéctica. Por eso es muy significativo que Dussel cite aquí esta frase de Feuerbach: "*La verdadera dialéctica no es un monólogo del pensador aislado consigo mismo, sino que es un diálogo entre tú y yo*". Ludwig Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, en *Werke*, tomo 3, Frankfurt 1975, p. 321 (cursiva en el original).

Marx": "He podido descubrir en Marx... algunas de las intuiciones fundamentales de la filosofía de la liberación. Tales como el concepto o la categoría de exterioridad".[239] O, como dice en otro lugar: "... porque reconozco haber descubierto en Marx el tema de la exterioridad, y porque lo considero por lo tanto como filósofo de la liberación en sentido expreso".[240]

Tenemos entonces que, en la visión de Dussel, la exterioridad no es proyectada en la dialéctica marxista, sino descubierta en ésta como componente esencial de su dinámica. Aún más, Dussel parte ahora – y aquí queda manifiesta la distancia que media con respecto a su posición anterior – de la siguiente convicción: "Nuestra pretensión consiste, contra toda la tradición de los intérpretes de Marx, en afirmar que la categoría por excelencia de Marx no es la de "totalidad" sino la de "exterioridad"... Nuestra pretensión consiste en indicar que el análisis ontológico del capital... del "valor que se valoriza", sólo es posible a partir de una posición *crítica* (que hemos llamado metafísica: más que ontológica). ... La "exterioridad" es la condición *práctica* de la crítica a la "totalidad" del capital".[241]

La fundamentación de esta pretensión nos la ofrece Dussel en la ya mencionada trilogía sobre Marx.[242] En estos tres tomos, y en base a una exégesis detallada de las obras y textos escritos por Marx entre 1857 y 1882, Dussel intenta probar que la exterioridad del otro configura el horizonte por excelencia de la crítica marxiana al capitalismo. Lógicamente aquí no podemos entrar en el análisis detenido de la reconstrucción dusseliana de la evolución de la teoría marxiana de la crítica dialéctica al capitalismo.[243] Y creemos que, para el objetivo de este trabajo, tampoco es necesario; pues lo que nos interesa es mostrar cómo Dussel fundamenta su "descubrimiento" de la exterioridad como categoría de genuina dialéctica marxiana – con lo que fundamenta al mismo tiempo la revisión metodológica de su posición, es decir, su convergencia con Marx –; y cómo dicho proceso de fundamentación debe a su vez asegurar la base metodológica para la continuación creativa de la teoría marxiana en perspectiva latinoamericana. Pues no se puede olvidar que lo que realmente

---

[238] Se debe recordar que el propio Levinas, en 1982, señaló de cierta manera la exterioridad en Marx, cuando defendió la opinión de que en el marxismo el Otro es tomado en serio. Cfr. Emmanuel Levinas, "Philosophie, Justice et Amour", en *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 3 (1983) p. 72.
[239] Enrique Dussel, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, ed. cit.; p. 93.
[240] Enrique Dussel, "Philosophie der Befreiung", ed. cit.; p. 51.
[241] Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, México 1988, pp. 365-366 (cursivas y comillas en el original).
[242] No olvidamos que Dussel es autor también de *Las metáforas teológicas de Marx* (Estella, Navarra 1993); trabajo que ilumina en muchos puntos su interpretación de Marx y que constituye igualmente un aporte a la fundamentación de la misma. Con todo, sin embargo, no nos ocuparemos de él aquí porque, como se desprende del mismo título, su relevancia para nuestro tema no es directa.
[243] Cfr. mis recensiones de esta trilogía de Dussel en: *Concordia. Zeitschrift für Philosophie*, 11 (1987) 101-103; 15 (1989) 99-100; y 19 (1991) 108.

busca la "pretensión" de Dussel, es fundar una interpretación o renovación de Marx que sea, al mismo tiempo, marxista y *latinoamericana*.[244]

Conforme a los objetivos de este trabajo estudiaremos, pues, la trilogía dusseliana sobre Marx siguiendo el hilo conductor de los dos aspectos mencionados, y viéndolos además en su interrelación metodológica. O sea que se trata, por un lado, de adentrarnos en la argumentación que elabora y presenta Dussel para fundamentar el "descubrimiento" de la lógica de la alteridad en la dialéctica de Marx. Este paso debe ser, al mismo tiempo, esclarecimiento del significado de la exterioridad en Marx; o dado el caso, del concepto marxiano con que se nombra esta categoría. Por otro lado, nuestro objetivo es exponer en sus rasgos fundamentales el aporte de Dussel al desarrollo de un marxismo *latinoamericano*. Y nos permitimos insistir en que, para nosotros, el segundo de estos dos aspectos es el más importante. Y esto no sólo en razón del objetivo del presente trabajo. Pues – como indicábamos antes – el propio Dussel considera que la cuestión de la fundamentación de la exterioridad en Marx debe de estar al servicio de la posibilidad de una continuación *latinoamericana* de la teoría marxiana. He aquí un texto que explicita esta preocupación en su interpretación de Marx: "...justamente para una lectura latinoamericana, era esencial descubrir el último hontanar de su pensar, que se encuentra, según nuestra interpretación, en la positividad de la *realidad del no-ser* del capital (no-capital), que se sitúa en la exterioridad... que hemos denominado metafísicamente...: corporalidad concreta, de la persona misma del trabajador, del sujeto...".[245]

El discurso argumentativo de Dussel para mostrar que la categoría de la exterioridad de Levinas o, dado el caso, el horizonte radicalmente crítico dibujado en la misma, ya estaban presentes en Marx, encuentra su hilo conductor en la idea de que la dialéctica marxista no está tanto en continuidad con Hegel como en continuidad con el Schelling tardío. De modo que ahora podemos precisar y aclarar que "el camino de Levinas a Marx", de Dussel, pasa por Schelling. Pues "Marx es heredero del viejo Schelling".[246] Con esta afirmación empalma Dussel con su interpretación del Schelling tardío como pensador pionero de una dialéctica que piensa a partir del horizonte de la exterioridad y abre

---

[244] Cfr. Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, México 1985, pp. 17 y sgs.; y pp. 336 y sgs.; *Hacia un Marx desconocido*, ed. cit.; pp. 285 y sgs.; y *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, México 1990, pp. 238 y sgs.

[245] Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, ed. cit.; p. 17. (Cursiva en el original).

[246] Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, ed. cit.; p. 292; cfr. También, "Philosophie der Befreiung", ed. cit.; p. 51. En *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamerica* (ed. cit.; pp. 319 y sgs.) Dussel atribuye a Habermas el mérito de haber llamado la atención sobre el significado de Schelling para la evolución del pensamiento de Marx. Esta referencia sirve a Dussel como hilo conductor de su interpretación de Marx, aun cuando él mismo siga un camino bien diferente respecto a esta problemática. Sobre la influencia de Schelling sobre Marx, cfr. Manfred Frank, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, München 1975; Jürgen Habermas, "Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus", en

la totalidad del ser de la ontología hegeliana.[247] Y lo hace a fin de subrayar el significado metodológico de esta herencia filosófica para el desarrollo de la dialéctica marxiana. Por nuestra parte resaltamos la intención metodológica de esta afirmación de Dussel porque nos parece que quiere iluminar el marco de historia de la filosofía a cuya luz se explica por qué, metodológicamente, Marx (con Schelling) toma partido contra Hegel. No es, pues, casual que el capítulo en el que Dussel expone su tesis lleve el título de "Marx contra Hegel".[248]

Que Dussel, en efecto, se interesa ante todo por probar lo que en fórmula apretada resumo como el antihegelianismo metodológico de Marx, se evidencia en su preocupación por encaminar sus argumentos a la comprobación de la tesis siguiente: La dialéctica de Marx es "terminológicamente" hegeliana, pero es antihegeliana tanto por el punto de partida de su procedimiento como por la forma de racionalidad que va desarrollando en su proceso. O, para expresarlo con las palabras de Dussel: "... lo que Schelling criticó de Hegel en filosofía fue tomado por Marx explícitamente en economía y está filosóficamente implícito en su "núcleo racional" ético-filosófico. Este "núcleo" adeuda a Schelling más que a Hegel: es esencialmente schellingiano, y sólo formalmente hegeliano. Su "matriz generadora" económica define al "trabajo vivo" en la tradición de Schelling, de una "fuente creadora" del "ser" como valor-capital".[249]

Como se deduce de esta cita, para Dussel, el argumento principal que habla a favor de su tesis se encuentra en que la orientación anti-hegeliana de la dialéctica de Marx no es una característica secundaria de la misma, sino que pertenece esencialmente a la dinámica de su modo científico-crítico de proceder; y que, más allá de eso, este recomienzo de la dialéctica en Marx sólo es posible mediante la adhesión a la perspectiva *metafísica* que Schelling articula en su filosofía tardía. Esto último – como también se desprende del pasaje antes aducido – es, para Dussel, un resultado evidente de los estudios sobre Marx, presentados en su trilogía. Y lo central ahí es que Dussel, examinando en detalle el universo conceptual marxiano,[250] logra reconstruir la conexión histórico-filosófica entre los conceptos marxistas de *trabajo vivo* y *fuente viva del valor* (que representan el

---

Theorie und Praxis, Frankfurt 1963, pp. 172-227; y H. J. Sandkühler (ed.), *Natur und geschichtlicher Prozeß*, Frankfurt 1984.

[247] Cfr. las referencia en la nota no. 229 de este capítulo.

[248] Enrique Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, ed. cit.; p. 334.

[249] Enrique Dussel, *Ibid.;* p. 344. (Comillas en el original). En la estructura de pensamiento de Marx distingue Dussel entre el "meollo racional", que representa el horizonte filosófico general ("metafísico", en sentido dusseliano) del modo de pensar de Marx, y la "matriz generadora", que presupone el "meollo racional" y que, por lo tanto, significa el mundo categorial más concreto que Marx elabora, apoyándose en datos fácticos, para la crítica de la realidad, y que él mismo aplica al capitalismo; pero que puede ser transformado ulteriormente en vistas a la crítica de otros sistemas económicos. Cfr. Enrique Dussel, *Ibid.;* p. 348.

horizonte *metafísico* en el *meollo racional* de la dialéctica de Marx[251]) y el concepto de *fuente del ser* o "señor del ser", introducido por Schelling en el marco de su teoría de la creación, y que Dussel interpreta como expresión de la absoluta exterioridad del sujeto creador en relación con el ser (creado).[252] Por esta vía puede mostrar Dussel – y éste es el punto decisivo – que es la perspectiva schellingiana de la exterioridad del ser, asumida por Marx en su concepción del *trabajo vivo*, la fuente de la inversión de la muy citada, pero también muy mal entendida inversión marxiana de la dialéctica hegeliana.

Este momento de la argumentación dusseliana es, en efecto, decisivo, porque nos muestra cómo el anti-hegelianismo metodológico de Marx se condensa en una inversión de la dialéctica hegeliana, que, en última instancia, refleja la concepción básicamente diferente de dialéctica y/o de ciencia que Marx desarrolla precisamente por el hecho de "que lo que Schelling situaba en referencia al "Absoluto" creador, Marx lo situará antropológica y económicamente con respecto al "trabajo vivo" *creador*."[253] La inversión marxiana de la dialéctica de Hegel no se debe entender, por lo tanto, en el sentido de la tan postulada transformación del idealismo en materialismo; una transformación semejante permanecería todavía dentro del horizonte de la ontología. La inversión marxiana constituye una transformación "metafísica" de la dialéctica, porque Marx sitúa el origen de la dialéctica en otro lugar, a saber, en la exterioridad del "trabajo vivo".

Dussel ilustra esta divergencia metodológica entre Hegel y Marx, mostrando que mientras Hegel – justamente por localizar el comienzo en el "Ser" – entiende el desarrollo de la dialéctica o del

---

[250] Cfr. Enrique Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, ed. cit.; pp. 354 y sgs.; *Hacia un Marx desconocido*, ed. cit.; pp. 131 y sgs.; y 228 y sgs.; y *La producción teórica de Marx*, ed. cit.; pp. 154 y sgs., 303 y sgs., y 336 y sgs.

[251] Cfr. Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, ed. cit.; pp. 137 y sgs., y 336 y sgs.; *Hacia un Marx desconocido*, ed. cit.; pp. 62 y sgs., y 365 y sgs., y *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, ed. cit.; pp. 334 y sgs. El punto de apoyo de la interpretación dusseliana es este texto de Marx: "*La disociación entre la propiedad y el trabajo* se presenta como ley necesaria de este intercambio entre capital y trabajo. El trabajo, puesto como el *no-capital en cuanto tal*, es: 1) *trabajo no objetivado*, concebido *negativamente*... El trabajo como pobreza absoluta: la pobreza no como carencia, sino como completa exclusión de la riqueza objetiva... 2) *Trabajo no objetivado*, *no-valor*, comprendido *positivamente*... . El trabajo no como objeto sino como actividad; no como valor en sí mismo, sino como *la fuente viva de valor*". Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, ed. cit.; p. 203 (cursiva en el original).

[252] Cfr. Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, ed. cit.; pp. 292 y sgs.; y *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, ed. cit.; pp. 351 y sgs. Además de los textos de Schelling indicados antes, Dussel se refiere ahora, especialmente, a las conferencias XII, XIII y XIV de la *Philosophie der Offenbarung*, en las que Schelling expone su comprensión de la creación como el proceso por el cual Dios (sujeto creador) se coloca libremente como "Señor del ser". Cfr. F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, ed. cit.; pp. 172 y sgs.; y *Philosophie der Offenbarung*, tomo 1, Darmstadt 1955, pp. 203 y sgs., 240 y sgs., y 290 y sgs.

[253] Enrique Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, ed. cit.; p. 351 (comillas y cursiva en el original).

conocimiento científico como un movimiento explicativo circular dentro de la totalidad del ser,[254] Marx comienza en cambio por el *no-ser*;[255] y este otro comienzo le permite redefinir la dialéctica como movimiento *crítico* del conocimiento. A diferencia de Hegel, que convierte la dialéctica en ontología, Marx entiende la dialéctica como crítica; crítica que, siguiendo la interpretación de Dussel, tiene su condición de posibilidad en la exterioridad del *trabajo vivo* y que, consecuentemente, en Marx se concretiza en una crítica "metafísica" de la totalidad del ser con que le confronta el capitalismo.

Pero observemos que, al poner el acento en la exterioridad como punto de partida de la dialéctica marxiana, Dussel no pretende subrayar sólo el carácter crítico-científico de la dialéctica en Marx.[256] Pues el eje de la exterioridad debe poner en relieve al mismo tiempo el componente ético en el método dialéctico de Marx. La exterioridad del *trabajo vivo*, esto es, la *persona del trabajador* como *fuente del valor*, es, en verdad, la perspectiva que abre la posibilidad de juzgar *éticamente* las relaciones sociales en el capitalismo; de "verlas críticamente" como relaciones en las cuales "una persona ejerce dominación sobre la otra, la coloca como su mediación... "[257] De donde se sigue, por otra parte, que la exterioridad del *trabajo vivo* es la óptica desde la que la dialéctica marxiana (en el sentido del imperativo categórico de Kant) puede exigir frente al capitalismo: "Nunca coloques a la persona como medio, sino como fin."[258] Por esta razón especifica Dussel que lo que él llama el "núcleo racional" del método marxiano, "no es sólo filosófico sino radicalmente *ético* él mismo."[259] Pero baste lo expuesto sobre este primer aspecto relativo a la fundamentación de la exterioridad como categoría central en el pensamiento marxista. Pasemos, pues, a la consideración del segundo.

---

[254] Cfr. Enrique Dussel, *Ibid.;* pp. 345 y sgs. Dussel se refiere en especial a este texto de Hegel: "A causa de la mencionada naturaleza del método, la ciencia se presenta como un *círculo* enroscado en sí mismo, en cuyo comienzo, que es el fundamento simple, la mediación se enrosca al fin; de este modo este círculo es un *círculo de círculos*, pues cada miembro particular, por estar animado por el método, es la reflexión en sí, que, por cuanto retorna al comienzo, es al mismo tiempo el comienzo de un nuevo miembro". G.W.F.Hegel, *Wissenschaft der Logik*, en *Werke*, tomo 6, Frankfurt 1969, pp. 571-572 (cursiva en el original).
[255] Cfr. Enrique Dussel, *Ibid.;* p. 351.
[256] La concepción de la dialéctica y de la ciencia como crítica en Marx la ha expuesto Dussel principalmente en su artículo: "Los Manuscritos del 61-63 y la filosofía de la liberación", en *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 11 (1987) 85-100; ver también su *Hacia un Marx desconocido*, ed. cit.; pp. 285 y sgs.
[257] Enrique Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, ed. cit.; pp. 359-360.
[258] Enrique Dussel, *Ibid.;* p. 360. La formulación kantiana exacta del imperativo, al cual Dussel se refiere, dice: "*Obra de tal manera que utilices a la humanidad, tanto en tu persona como en la del prójimo, siempre como un fin, y nunca como un medio*". Inmanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitte*, en *Werke*, tomo VII, Frankfurt 1968, p. 61 (cursiva en el original). Dussel entiende este imperativo como el principio básico de la ética de Marx. Pues, según él "…Marx es un "kantiano posthegeliano", es decir, vuelve a dar a lo ético una prioridad sobre el ámbito objetual del entendimiento y aún de la razón: la "razón práctica"… la Idea de "Libertad", tienen mayor relevancia que la misma "razón"…" Enrique Dussel, *Ibid.;* p. 360. Dussel apoya en este primado de lo ético en Marx la tesis de que *El Capital* debe ser entendido, fundamentalmente, como una ética contra el sistema "moral" del capitalismo. Cfr. Enrique Dussel, *Ibid.;* pp. 429 y sgs. Para la concepción de la ética como "óptica", subyacente en este punto de la interpretación dusseliana, y que es la que hace posible la crítica "metafísica" a sistemas vigentes de moral, cfr., además, Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, ed. cit.; pp. XII y sgs.
[259] Enrique Dussel, *Ibid.;* p 360. (Cursiva en el original).

Ya dijimos que la interpretación dusseliana de Marx en base al concepto de "trabajo vivo" o, lo que es lo mismo, a la luz de la categoría de la exterioridad, representa, por así decir, el trabajo preparatorio que debe crear las condiciones para la continuación creativa de la dialéctica de Marx, tanto en lo metodológico como en lo temático, a partir de América Latina. Y hay que añadir que esta continuación innovadora se concibe no sólo como un aporte que reconoce su vínculo con la tradición de la dialéctica marxiana, sino que se presenta además como un momento legítimo de esa tradición (especialmente por la continuación de la teoría metodológica). Pues no podemos olvidar que la interpretación de Marx como pensador de la exterioridad significa, según Dussel, el redescubrimiento de la dialéctica marxiana como método abierto para la crítica de las condiciones existentes a partir del punto de vista de los oprimidos. Marx representa, pues, un modelo de pensamiento crítico del cual no se debería tomar tanto la teoría ya elaborada en la ejecución de la crítica histórico-práctica (por ejemplo, la crítica al capitalismo, hecha por el propio Marx), como la perspectiva metodológica de la dialéctica crítica. Esta es la idea rectora en que se guía Dussel para articular su aporte a una continuación de Marx que sea, al mismo tiempo, "marxista" y latinoamericana.

Así el aporte de Dussel a un marxismo latinoamericano debemos considerarlo, en primer lugar, como un "intento metodológico".[260] Lo que quiere decir que se trata del intento de un discurso analítico-crítico sobre la realidad latinoamericana actual que se guía por la lógica de la perspectiva metodológica desarrollada por Marx – y por eso se califica de "marxista" –; pero que, teóricamente, tiene que ir más allá de Marx, esto es, que no se limita a aplicar la teoría de Marx, o repetirla, sino que enfrenta la realidad latinoamericana de manera teóricamente creativa. He aquí los términos en que Dussel caracteriza su intento: "... será un discurso creativo... Ya no es meramente historia de la filosofía: es filosofía... Además será un discurso nuestro, latinoamericano... el discurso que *continúa* a Marx es marxista en cuanto no traiciona su lógica, sus fundamentos... pero, al mismo tiempo, no es meramente repetitivo ni meramente explicativo, sino *creador*: realiza y constituye un discurso propio, se abre a nuevos horizontes... que no fueron pensados por Marx..."[261]

Para la cuestión del desarrollo de un marxismo *latinoamericano* es, por eso, de primera importancia averiguar y saber *cómo* Marx construye sus categorías críticas: "Lo esencial hoy, en América Latina, es "saber" ese "cómo", y no sólo "lo que" desarrolló o constituyó de hecho. El "segundo siglo" de Marx no se interesará en el *El Capital* como "producto" teórico, sino como "ejemplo" de

[260] Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, ed. cit.; p. 336.

la construcción de un "objeto" teórico-instrumental (un "marco teórico regional" o económico para efectuar investigaciones concretas...)."[262]

Entendiendo que la herencia viva de Marx no es una "doctrina", sino un "método" abierto"[263], plantea, pues, Dussel que el marxismo *latinoamericano* tiene que entenderse como una tentativa expresa de continuación creativa del método de Marx. En otras palabras, para un "marxista" en América Latina Marx no puede representar un corpus teórico definitivo, sino que representa la perspectiva metodológica, es decir, un programa de dialéctica crítica que sólo puede ser continuado innovativamente a través justamente de aportes específicos y creativos a la explicación y transformación dialéctica de los procesos actuales de la historia latinoamericana. Esta exigencia de creación de un marxismo latinoamericano implica, sin embargo, una tarea previa: La crítica del marxismo estabilizado.

Y es por eso que el aporte de Dussel a la constitución de un marxismo *latinoamericano*, comienza con un momento de crítica del marxismo, cuyo objetivo es mostrar cómo la canonización de los esbozos teóricos existentes llevó al bloqueo de las potencialidades metodológicas de la dialéctica de Marx. Con esta observación crítica Dussel quiere resaltar de antemano el carácter antidogmático del marxismo *latinoamericano* programado, y entronca así con la tradición del marxismo creativo en América Latina, y en concreto con el marxismo de José Carlos Mariátegui y Ernesto Che Guevara.[264]

Y en el presente contexto debemos subrayar que este momento de crítica al marxismo, como aporte puntual al desarrollo de un marxismo *latinoamericano*, es de importancia fundamental porque no solamente mira a liberar a Marx del sistema sancionado como "marxismo". Es cierto que esta tarea de liberación de Marx del "marxismo" es importante también. Y Dussel mismo así parece reconocerlo al decir de su interpretación de Marx que: "... puede ayudar para desmitificar un cierto Marx fetichizado, al que sólo se puede estudiar como una *opera omnia* terminada y al que no se le puede continuar".[265] En este sentido Dussel puede presentar también su interpretación de Marx

---

[261] Enrique Dussel, *Ibid.;* p. 336-337 (cursiva en el orignal).
[262] Enrique Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, ed. cit.; p. 349 (comillas en el original). De ahí se explica la insistencia de Dussel en el principio de que "no es cuestión de "aplicar" sino de *continuar* el discurso de Marx…" Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, ed. cit.; p. 340 (comillas y cursiva en el original); ver también, pp. 326, 329 y 339.
[263] Enrique Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, ed. cit.; p. 264 (comillas y cursiva en el original).
[264] Enrique Dussel, *Ibid.;* p. 281 y sgs.
[265] Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, ed. cit.; p 18.

como una contribución a la historización del pensamiento de Marx,[266] es decir, a "desolidificar el discurso de Marx".[267]

Sin embargo, para el desarrollo de procesos creadores a nivel teórico desde una perspectiva "marxista" en el contexto de América Latina, nos luce que, mucho más importante que el momento anterior, es el hecho de que la crítica de Dussel al marxismo se refiere también a los límites del trabajo teórico del propio Marx. Un acrítico "regreso o vuelta a Marx" no podría, pues, ser la consecuencia a sacar de esa liberación de Marx del sistema del "marxismo". Y no podría serlo porque el paso anterior supone haber comprendido que el nivel teórico alcanzado en la obra de Marx no puede ni debe ser confundido con el punto de culminación del desarrollo de la dialéctica crítica. Dussel expresa con palabras muy claras esta segunda finalidad de su crítica al marxismo, al afirmar que es un error creer que Marx o *El Capital* contiene "toda la teoría posible".[268] O, como lo formula en otro texto, "... el marxismo tal como lo dejó Marx no es suficiente".[269]

Como ya hemos insinuado, esta crítica dusseliana al marxismo – y aquí estaría, dicho sea de paso, la diferencia básica respecto de la crítica hecha en los años 70 – se hace explícitamente con la intención de apoyar la elaboración de un marxismo creativo en América Latina. Es más: esta crítica es un aporte al esclarecimiento de las condiciones teóricas necesarias para la innovación contextualizada en América Latina del modo de pensar crítico-dialéctico, basado en Marx; y es así ya parte de un marxismo latinoamericano.

Al trasluz de esta crítica del marxismo se comprende mejor acaso que el núcleo peculiar de la contribución de Dussel a la constitución de un marxismo latinoamericano se halle en el esbozo de las posibilidades para la continuación creativa del método marxiano. Dicho de otra forma: no se trata de la renovación del cuerpo teórico marxiano que conocemos, sino de la localización exacta de los problemas que precisan ser hoy examinados de manera crítica-dialéctica y que pueden abrir

---

[266] Cfr. Enrique Dussel, *Ibid.;* p. 18.
[267] Enrique Dussel, *Ibid.;* p. 18.
[268] Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido,* ed. cit.; p. 356.
[269] Enrique Dussel, *Ibid.;* p. 357. En este punto convergen el planteamiento de Dussel y el programa esbozado por Hans-Jörg Sandkühler para la renovación de lo que él llama "el tipo teórico de Marx". No podemos tratar aquí el tema. Sirva como referencia el siguiente pasaje: "Marx fue, en su siglo, un pensador destacado, pero no un profeta. Si el lema fuese volver a Marx, serían ya negadas desde el principio las deficiencias originales del programa; Marx no contiene la solución de todos los problemas de la modernidad. Se puede comenzar con Marx, pero no terminar con él... Habría que proponerse ser dialécticos, luchar con las contradicciones en el campo capitalista. Precisamente esto distingue al "Marx", que es capaz de sobrevivir. Yo aspiro a una reconstrucción crítica del tipo de racionalidad ligada al nombre de Marx en vistas de un nuevo humanismo…", Hans-Jörg Sandkühler, "Krise des Marxismus und humane Rekonstruktion des Sozialismus", en *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 19 (1991) pp. 34-35; ver además sus libros: *Demokratie des Wissens,* Hamburg 1991, pp. 112 y sgs.; y *Die Wirklichkeit des Wissens,* Frankfurt 1991, pp. 195 y sgs.

nuevos horizontes para la reflexión teórica en perspectiva marxiana. Se trata, pues, de la posibilidad de desarrollar nuevos planteamientos teóricos, y no de la renovación de los planteamientos teóricos existentes.

Teniendo en cuenta la historia latinoamericana actual, y, especialmente, las luchas de liberación en Cuba, Nicaragua y El Salvador,[270] Dussel localiza y analiza dos campos de problemas cuya explicación dialéctica fundamentaría la posibilidad de continuación creativa del método marxiano en América Latina, es decir, la realidad de un marxismo latinoamericano. Y hay que señalar que esos dos campos de problemas que Dussel escoge aquí como ejemplos para su análisis, tienen que ser vistos en relación con el "significado fundamentalmente político"[271] que le confiere también a su continuación creativa del discurso de Marx. Estos dos bloques de problemas aludidos se refieren a la cuestión económico-política de la dependencia y a la temática de la liberación nacional.

El intento dusseliano de discusión dialéctica de ambas cuestiones se puede considerar, por tanto, como una contribución que fomenta, en lo fundamental, la teoría social y política *latinoamericana* en perspectiva marxiana.[272] Con todo queremos ocuparnos, aunque sea brevemente, de este intento, porque es muestra clara de su labor constructiva a favor de una continuación creativa del discurso de Marx en el contexto latinoamericano. El debate dusseliano de estas dos cuestiones nos permite adentrarnos, además, en su proceso de transformación de la dialéctica marxista; proceso que se da, evidentemente en diálogo con las posiciones de su propia filosofía de la liberación. Detengámonos, por tanto, brevemente en él.

En su análisis de la primera cuestión, Dussel parte de la constatación de que todo el debate sobre la dependencia en las ciencias sociales latinoamericanas adolece de "una falta de rigurosidad metódica".[273] El debate latinoamericano de esta cuestión no consiguió, por eso, definir con precisión el lugar teórico de la dependencia en un discurso que conectara crítico-dialécticamente con Marx. Esta es, justamente, la intención que persigue Dussel, contribuyendo a una nueva articulación de la dialéctica marxiana a partir de la realidad de países periféricos dependientes. Una

---

[270] Cfr. Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, ed. cit.; p. 360; y *El útimo Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, ed. cit.; p. 293.
[271] Enrique Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, ed. cit.; p. 293.
[272] Los dos campos de problemas mencionados por Dussel como cuestiones ejemplares para la continuación creativa del método marxista se encuentran también en conexión con la ya mencionada acusación de populismo, que representantes del marxismo ortodoxo levantaran contra él. Esta relación se hace evidente principalmente en la parte donde la argumentación dusseliana se concentra en la tesis de que el recurso a conceptos como "nación" o "pueblo" no debe significar obligatoriamente una "deformación populista" de la dialéctica de Marx. Cfr. Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, ed. cit.; p. 402 y sgs.
[273] Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, ed. cit.; p 348.

interpretación dialéctica debería, pues, ser capaz de mostrar cómo la teoría de la dependencia no contradice la lógica de la crítica marxiana del capitalismo, sino que la continúa creativamente. Dussel muestra la viabilidad de una interpretación semejante de la dependencia, analizando la contradicción constatable en la realidad histórica de la dependencia económica de los países latinoamericanos entre el capital de un país perteneciente al centro de poder del orden económico-político vigente y el capital de un país perteneciente a la periferia del mismo. Y explica, además, que esa contradicción no niega la contradicción entre capital y trabajo que Marx estudia en su discurso. Es más, Dussel sostiene que presupone la contradicción vista por Marx, y que, en el contexto actual del mercado mundial, hasta la agudiza. En este sentido escribe: "Los que se oponen a la teoría de la dependencia pareciera que lo hacen porque los dependentistas niegan la contradicción capital-trabajo, sin advertir que no se niega sino que se subsume en la contradicción interna al capital en la competencia de capitales de una nación capitalista con otra".[274] Y más claro aún resulta este texto: "... la relación entre las naciones capitalistas es de *competencia* (no de explotación, pero sí de dependencia; de extracción de plusvalor por parte del capital más fuerte, y de transferencia por parte del capital más débil); pero ello no se opone, sino que se articula perfectamente, a la *explotación* de una clase sobre otra, del capital sobre el trabajo. En este segundo caso no hay transferencia de plusvalor, sino apropriación de plusvalor propiamente dicho. Pero el plusvalor apropiado por el capital en la relación vertical capital - trabajo (explotación) es la fuente de la transferencia de un capital débil hacia el más fuerte, en el nivel horizontal (competencia, dependencia)".[275]

Con su interpretación, en consecuencia, Dussel nos quiere hacer ver cómo la continuación creativa de la lógica de la crítica de Marx al capitalismo, conduce al reconocimiento de que "la competencia es el "lugar teórico de la dependencia". Contra muchos, podemos decir que hay "espacio teórico", en el discurso estricto de Marx, para esta cuestión..."[276] Pero esta definición teórica de la

---

[274] Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, ed. cit.; p. 378. Se debe notar aquí que Dussel acentúa una y otra vez la coherencia lógica de su interpretación dialéctica de la dependencia con el planteamiento marxiano. Su apoyo principal en esto es el plan de trabajo elaborado por Marx en sus *Grundrisse*, que contemplaba el análisis de fenómenos decisivos para el análisis de Dussel, como los fenómenos de la competencia entre los capitales, de las colonias y del mercado mundial. Cfr. Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, ed. cit.; pp. 28-29, y 175. Por otra parte Dussel destaca en los *Grundrisse* la distinción marxiana entre capital débil y capital fuerte. Cfr. Karl Marx, *Ibid.;* p. 544; y Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx,* ed. cit.; pp. 378 y sgs. Para Dussel esta distinción marxiana puede interpretarse en el sentido de una distinción entre capital central y capital periférico. Y Dussel aduce inlcuso un pasaje de Marx en que ve un anticipo de la teoría de la dependencia. La cita dice: "Del hecho de que la ganancia pueda estar por debajo del plusvalor, o sea de que el capital pueda intercambiarse por una ganancia pero sin valorizarse en sentido estricto, se desprende que no sólo los capitalistas individuales, sino las naciones pueden intercambiar continuamente entre sí… Una puede apropiarse constantemente de una parte del plustrabajo de la otra…" Karl Marx, *Ibid.;* p. 755. Ver también Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx,* ed. cit.; p. 371; y *Hacia un Marx desconocido,* ed. cit.; p. 328.

[275] Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, ed. cit.; p. 329 (cursiva en el original).

[276] Enrique Dussel, *Ibid.;* p. 339. (Comillas en el original).

"dependencia ... (como) un momento de la competencia del capital"[277] es también importante en la interpretación de Dussel porque es ella la que sienta las bases para una crítica ética de la dependencia. Y es que Dussel, inspirándose en la teoría de Marx sobre el valor-trabajo y, especialmente, en la distinción entre capital débil y fuerte, comprende la competencia del capital como "el lugar real",[278] donde mediante la prevalencia del capital fuerte, se realiza la nivelación de los precios en interés del mercado mundial. De este modo se crea la situación de dominación en la que el capital débil de los países periféricos es forzado a la transferencia de plusvalía hacia el centro de poder,[279] ya que la nivelación de los precios no considera el valor efectivo de los productos. En el orden económico capitalista existente la competencia del capital es, pues, "una *relación* activa"[280] entre capitales diferentes, que Dussel define a partir de los países latinoamericanos como una relación social internacional de dominación.[281]

Ahora bien, para la crítica ética de la dependencia, lo fundamental es que "la competición... *no crea valor*, sino, que *distribuye valor* a partir de la *nivelación de los precios*".[282] Pues este hecho desenmascara la dependencia como mecanismo para la apropriación del valor o de la plusvalía del trabajo de los países periféricos por parte del centro de poder. Vista éticamente, la dependencia representa así la estructura económica que hace que los pueblos periféricos pierdan vida y trabajo: "... hablar de transferencia de plusvalor de la periferia hacia el centro es hablar de robo de *vida humana* objetivada... Es el *trabajo vivo* lo que está detrás y es la fuente *creadora* de todo el valor del capital..."[283]

Los límites de este trabajo nos impiden abundar más en este discurso de Dussel a favor de la fundamentación de una crítica ética de la dependencia. Por ello nos permitimos transcribir un pasaje que resume lo esencial de su argumentación: "Teológicamente, la "dependencia" es el nombre del pecado internacional por el que se sacrifican los pueblos periféricos, no sólo la clase trabajadora o campesina, sino también las etnias, las tribus, los marginados, etc., y cuya vida es inmolada en el altar del fetiche... que ahora tiene rasgos mundiales... cuando el producto de un país pobre es exportado y vendido a un precio por *debajo* de su valor, es *vida humana* que se inmola al fetiche..."[284]

---

[277] Enrique Dussel, *Ibid.;* p. 332.
[278] Enrique Dussel, *Ibid.;* p. 339.
[279] Cfr. Enrique Dussel, *Ibid.;* pp. 339 y sgs.
[280] Enrique Dussel, *Ibid.;* p. 333 (cursiva en el original).
[281] Cfr. Enrique Dussel, *Ibid.;* p. 342.
[282] Enrique Dussel, *Ibid.;* p. 347 (cursiva en el original). Cfr., también, p. 342.
[283] Enrique Dussel, *Ibid.;* p. 356 (cursiva en el original).
[284] Enrique Dussel, *Etica comunitaria*, Petrópolis 1986, p. 157 (cursiva en el original).

En íntima conexión con el análisis dialéctico de la dependencia está según Dussel la cuestión de la liberación nacional,[285] que constituye – como dijimos – otro de los campos de trabajo propuestos por él en vistas a la continuación creativa de la dialéctica marxiana en el contexto de América Latina. La conexión interna entre ambas cuestiones, explica nuestro autor, resulta de que el análisis dialéctico de la dependencia crea las condiciones para la fundamentación teórica del programa político de la liberación nacional a partir de la perspectiva revolucionaria del pueblo pobre en los países periféricos. Por eso subraya Dussel la tesis siguiente: "el *concepto de dependencia* (se refiere al obtenido por el análisis dialéctico, R.F.B.) es el *único que puede aportar un marco teórico a la comprensión política de la situación de dominación en que se encuentran hoy nuestras naciones latinoamericanas*".[286]

La interpretación dialéctica de la dependencia configura, por tanto, la base teórica que permite plantear y explicitar la cuestión de la liberación nacional, sin caer en la deformación populista de la misma que tan frecuentemente se produce en la historia social de América Latina.[287] Pues el análisis dialéctico desenmascara la dependencia como la transferencia de plusvalía de la periferia hacia el centro que provocan las estructuras neocoloniales, y facilita con ello la elaboración de una nueva noción, no populista, de la función política de la emancipación nacional en los países periféricos; una concepción que permite comprender justamente el proceso nacional de liberación como la alternativa históricamente necesaria "para destruir los mecanismos de *transferencia de plusvalor*".[288]

Ahora bien, para evitar realmente el peligro de la instrumentalización populista, este planteamiento de redefinición de la cuestión de la liberación nacional no solamente tiene que hacerse cargo de la distinción entre centro opresor y periferia oprimida, sino que tiene, además, que explicitar una nueva distinción al interior mismo del concepto de liberación nacional, diferenciando en la nación periférica oprimida entre opresores y oprimidos. Sólo de este modo puede esta nueva visión precisar con toda exactitud que el proceso nacional de liberación aquí en cuestión quiere significar

---

[285] Cfr. Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, ed. cit.; pp. 400 y sgs.; *Hacia un Marx desconocido*, ed. cit.; pp. 357 y sgs., y *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, ed. cit.; pp. 268.
[286] Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, ed. cit.; p. 360 (cursiva en el original).
[287] Cfr. Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, ed. cit.; pp. 401 y sgs.; *Hacia un Marx desconocido*, ed. cit.; pp. 356-357; y *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, ed. cit.; pp. 268 y sgs. Es evidente que este enfoque de la cuestión de la liberación nacional es una respuesta a la acusación de populismo.
[288] Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, ed. cit.; p. 358 (cursiva en el original).

"liberación en la nación *del pueblo oprimido*".[289] De aquí que Dussel no hable simplemente de liberación nacional, sino de "liberación nacional y popular."[290]

La aclaración anterior nos hace ver, por otra parte, que, en el planteamiento de Dussel, la formulación de una nueva noción de la emancipación popular nacional en los países periféricos implica el reconocimiento de que "el concepto de "lucha de clases" no es suficiente"[291] para el diagnóstico dialéctico fundamental de la contradicción político-social entre liberación y dominación en dichos países. Pues en naciones periféricas, como las latinoamericanas, el proceso de liberación no se presenta sólo como la tarea histórica de una determinada clase – como, por ejemplo, el proletariado – sino de todo el pueblo.

De esta tesis, al menos desde la óptica del objetivo de nuestro trabajo, se debe destacar que representa una concretización de la transformación dusseliana de la dialéctica de Marx. Pues nos muestra cómo, sobre la base de posiciones de su propia filosofía de la liberación, Dussel esboza una dialéctica que rechaza la categoría "clase" como categoría rectora única para la explicación histórica de los procesos nacionales de liberación en el Tercer Mundo, porque reconoce la necesidad de introducir complementariamente la categoría de "pueblo". Hablamos aquí conscientemente de "transformación" porque nos parece que se trata realmente de un modelo de transformación o, si se prefiere, de un programa para la continuación creativa de la dialéctica marxiana; y no de negación o deformación populista de la misma. Así lo comprueba la relación dialéctica que Dussel establece entre ambas categorías. Pues, en su planteamiento, "pueblo" no se entiende como una alternativa categorial frente a "clase", sino como el concepto más abarcador; un concepto que subsume al de "clase", puesto que representa la comunidad que se realiza históricamente, por la solidaridad de todos aquellos grupos sociales que son oprimidos en el sistema, y que, sin embargo, mantienen críticamente su exterioridad frente al sistema, cultivando así en el sistema una "cultura de resistencia"[292] que les permite identificarse como sujeto histórico del proceso de liberación. "Pueblo" significa, pues, para Dussel la unión de clases oprimidas, resistentes, que surge en y desde el mismo proceso de liberación: "El pueblo no es un conglomerado, sino un "bloque" como *sujeto*. Sujeto colectivo e histórico, con memoria de sus gestas, con cultura propia, con continuidad en el

---

[289] Enrique Dussel, *Ibid.;* p. 360 (cursiva en el original).
[290] Enrique Dussel, *Ibid.;* p. 358 y 360.
[291] Enrique Dussel, *Ibid.;* p. 360.
[292] Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, ed. cit.; pp. 412 y sgs.; y *Hacia un Marx desconocido*, ed. cit.; p. 361.

tiempo... *Pueblo* es el colectivo histórico de *pobre* en los momentos límites del aniquilamiento de un sistema y el pasaje a otro nuevo".[293]

Para concluir, queremos redondear nuestra exposición con una observación sobre el carácter general de esta transformación de la dialéctica de Marx esbozada por Dussel a partir del contexto latinoamericano. Ya pudimos señalar que, conectando con las tradiciones creativas del marxismo en América Latina (Mariátegui y Che Guevara, entre otros), Dussel considera el antidogmatismo como uno de los rasgos fundamentales de su "marxismo de tipo especial". Pues bien, a lo anterior hay que añadir ahora que – como prueba la preocupación por fundar una crítica ética de la dependencia – otra característica fundamental del "marxismo" dusseliano o, mejor dicho, de la lectura de Marx que nos propone Dussel, consiste en entenderse como un programa para continuar creativamente el modelo de la dialéctica de Marx, siguiendo precisamente la forma específica de sintetizar el conocimiento científico y la tradición humanista-ética que distingue a la dialéctica marxiana. Y no es ocioso notar que también aquí "el marxismo ético del Che Guevara"[294] representa para Dussel una referencia de primer orden. Hay que saber, con todo, que, para Dussel, el programa de continuación creativa de esta tradición representada por Marx, donde se armonizan de forma ejemplar el conocimiento científico y la crítica ética, lleva hoy en América Latina un nombre propio, a saber, el nombre de "filosofía de la liberación".[295]

[293] Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, ed. cit.; pp. 409-410 (cursiva en el original); *Filosofía de la liberación*, ed. cit.; pp. 81 y sgs.; y *Etica comunitaria*, ed. cit.; pp. 92 y sgs.
[294] Enrique Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, ed. cit.; p. 449; ver además pp. 268, 285-286 y 288.
[295] Cfr. Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, ed. cit.; p. 361.

Observación final

En el marco de nuestra interpretación del encuentro entre el marxismo y el positivismo como una contribución de significado especial para el desarrollo de un marxismo *latinoamericano*, constatábamos, al final del segundo capítulo del presente trabajo, que la tendencia a la transformación del marxismo representa una verdadera constante en la recepción filosófica latinoamericana del mismo. Y creemos que las distintas interpretaciones latinoamericanas de Marx que hemos examinado en el curso de nuestro trabajo, han ilustrado y reconfirmado esa tendencia, mostrándonos incluso la radicalidad con que la recepción filosófica latinoamericana, desde el inicio, convierte al marxismo en objeto de transformaciones teóricas. Hemos comprobado, en efecto, cómo la tradición del "socialismo positivo", o los programas de Mariátegui o de Dussel son, entre otros, momentos ejemplares que atestiguan que en la recepción latinoamericana del marxismo se sobrepasan con mucho los límites de un procedimiento de mera adopción y adaptación de una teoría extraña, vista como teóricamente acabada. Pues se trata de una "recepción" que entiende su trabajo como un aporte a la contextualización e inculturación del modelo teórico de Marx y que pone en marcha de este modo un proceso de redefinición de la teoría recibida mediante el cual ésta es, a la vez, reinterpretada, examinada en sus potencialidades teóricas y continuada creativamente desde el contexto y la tradición cultural de América Latina.

Desde el "socialismo positivo" de Ingenieros y Justo hasta Dussel, pasando por Mariátegui y Ernesto "Che" Guevara, existe, pues, en América Latina toda una cultura de pensamiento fundada en o vinculada a Marx, para la cual el "marxismo" nunca significó un sistema guardián de la verdad, es decir, un sistema teórico intocable. Su visión rectora opera más bien con la idea de que – dicho con las palabras de Dussel – Marx "sólo *comenzó* su teoría y quedó *inconclusa*...".[1] Esto explica precisamente la preocupación permanente por la continuación creativa. Es obvio que, por otro lado, esa cultura latinoamericana de pensamiento "marxista" no es un fenómeno homogéneo. Al contrario, configura un proceso evolutivo que – como muestran especialmente los modelos discutidos en el capítulo 7 – tiene su punto fuerte justo en el hecho de desarrollarse como cultura de posiciones teóricas substancialmente diversas. Se trata de una cultura "marxista" plural.

---

[1]Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, ed. cit.; p. 326 (cursiva en el original). Ver también pp. 329 y 361.

No obstante, se puede hablar de un rasgo común en la cultura latinoamericana de pensamiento "marxista". Porque, a pesar de las divergencias, se subraya en ella unánimemente la dimensión crítico-racional como una hipoteca permanente para cualquier modo de pensar anclado en la tradición de Marx. Esta característica, que refleja la concepción crítico-racional subyacente a la cultura latinoamericana de pensamiento "marxista", nos luce portadora de un mensaje que particularmente hoy, en el horizonte del debate actual, puede poseer una importancia programática. Por esta razón, y para terminar, queremos insistir en ella.

Quien pase revista al debate de estos últimos años sobre el marxismo o el socialismo en América Latina – debate que, lógicamente, tiene que ser visto en relación con la crisis mundial del marxismo motivada por el derrumbe del socialismo real en Europa Oriental –, podrá constatar que en este debate se hace escuchar con fuerza una tendencia que, como decíamos al final del apartado sobre García Bacca, pretende reaccionar frente a la crisis del marxismo como tradición de socialismo científico con una nueva valorización de la utopía en el pensamiento de Marx.[2]

Pues bien, ante esta tendencia de reutopización, nos parece que la herencia crítico-racional operante en la cultura latinoamericana de pensamiento "marxista", representa hoy un programa cuyas ventajas deberían ser subrayadas con énfasis en el debate actual. Pensamos, en efecto, que el principio rector de este programa (continuar creativamente la dialéctica de Marx en sentido crítico-racional) constituye, tanto a nivel metodológico como epistemológico, una perspectiva más adecuada que la de la vuelta a la utopía, para intentar responder hoy a la cuestión que se encuentra en el centro del debate latinoamericano sobre el socialismo: ¿cómo hacer hoy una crítica efectiva del capitalismo? O, formulado de otra manera: ¿cómo podemos fundamentar actualmente el "ideal" socialista? A esta pregunta, a nuestro entender, sólo se puede responder a partir de la perspectiva programática de esa tradición que se articula en América Latina desde el "socialismo positivo" hasta Dussel, pasando por Mariátegui; y que se caracteriza precisamente por la preocupación constante de comprender el "marxismo" en el sentido de un modelo de cooperación dialéctica entre el conocimiento científico y la crítica ética.

Abogamos, por lo tanto, por la continuación de la tradición crítico-racional en el "marxismo" *latinoamericano*; pues no debemos ignorar que la crisis del "marxismo" no es tanto la crisis de su "núcleo racional", como más bien el resultado de una evolución compleja en cuyo curso – para

---

[2] Ver sobre este tema los artículos de Frei Betto, Leonardo Boff y Otto Maduro, entre otros, citados en la nota 58 del capítulo 7. Ver además: Luis Alberto Gómez de Souza, "¡La utopía está aquí! Una reflexión liberadora de la crisis del socialismo", en *Pastoral Popular* 213 (1991) 31-32; y Rafael Herra (ed.), *¿Sobrevivirá el marxismo?*, San José 1991

mencionar ahora sólo el aspecto filosófico de esta evolución – se fue marginalizando y oprimiendo el desarrollo auténtico, libre, de la racionalidad crítico-ética, que reclamaba el "núcleo racional".